Ritter, Karl Bernhard
Über den Ursprung
einer kritischen Religionsphilosophie in Kants
"Kritik der reinen Vernunft"



Über den Ursprung einer kritischen

Religionsphilosophie

in

Kants „Kritik der reinen Vernunft“.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

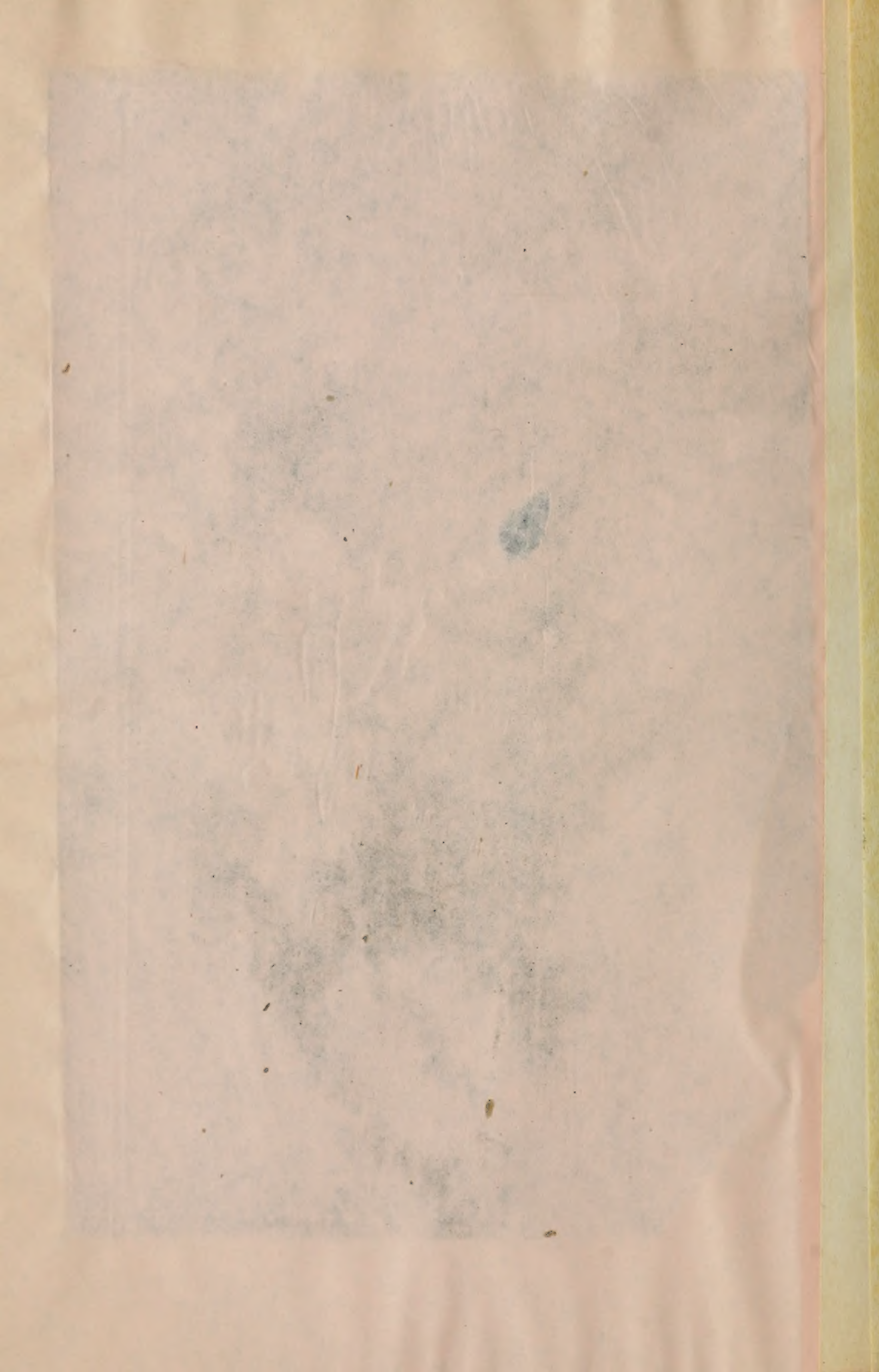
Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Karl Bernhard Ritter
aus Hessisch-Lichtenau.

Tag der mündlichen Prüfung: 2. November 1912.

Gütersloh.
Druck von C. Bertelsmann.



Über den Ursprung einer kritischen

Religionsphilosophie

in

Kants „Kritik der reinen Vernunft".

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Karl Bernhard Ritter

aus Hessisch-Lichtenau.

Tag der mündlichen Prüfung: 2. November 1912.

Gütersloh.

Druck von C. Bertelsmann.

Vorbemerkung.

Die Anregung, Kant in der Weise zu lesen und zu verstehen, wie es in der vorliegenden Untersuchung geschieht, verdanke ich wesentlich den Herren Professor Dr. F. Medicus und Privatdozent Dr. F. Brunstäd, worauf hier ausdrücklich hingewiesen sein soll. Herrn Professor Dr. Hensel habe ich für sein gütiges Interesse an der Arbeit aufrichtig zu danken.

Die angezogene Literatur ist ohne Ausnahme an den betreffenden Stellen vermerkt, und es erübrigt sich damit ein besonderes Verzeichnis derselben. Die Kant-Zitate beziehen sich auf die Ausgabe von K. Kehrbach bei Reclam.

Inhalt.

Einleitung.

Kant schließt seine Kritik der reinen Vernunft bekanntlich mit der zuversichtlichen Hoffnung, daß „dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nämlich, die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen.“ Es ist nicht ohne Wert, sich im Eingang einer Untersuchung, die sich mit der „Kritik der reinen Vernunft“ beschäftigt, vor Augen zu halten, daß Kant letztlich mit seiner Kritik auf ein positives Resultat hingezielt hat. Liegt doch in dieser Einsicht die Berechtigung beschlossen, ungeachtet aller Problematik und alles Widerstreits in diesem Buche eine diesen Widerstreit lösende und die freilich nie zur klaren Gestaltung gekommene aber unzweifelhaft angestrebte systematische Einheit aufsuchende Interpretation zu wagen.

Und ein Versuch dieser Art wird uns gerade dann nahe gelegt, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf die Bedeutung richten, die die Idee Gottes für den Aufbau der Vernunfterkenntnis hat. Diese Idee ist der Gipfelpunkt eines Systems der Erkenntnis, und in ihr muß sich darum die Einheit und wahrhafte Vollendung des philosophischen Entwurfs aufzeigen lassen oder aber der dem System immanente unauflösliche Gegensatz zur Erscheinung kommen. Der Wille zur systematischen Gestaltung, d. h. einer Gestaltung zur Einheit, ist von Kant deutlich genug ausgesprochen worden: „Die menschliche Vernunft ist ihrer Natur nach architektonisch, das ist, sie betrachtet alle Erkenntnisse als gehörig zu einem möglichen System.“[1]) „Die systematische Einheit ist dasjenige, was ge-

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 390.

meine Erkenntnis allererst zur Wissenschaft, d. i. aus einem bloßen Aggregat derselben ein System macht . . . Unter der Regierung der Vernunft dürfen unsere Erkenntnisse überhaupt keine Rhapsodie, sondern sie müssen ein System ausmachen, in welchem sie allein die wesentlichen Zwecke derselben unterstützen und befördern können. Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee".[1])

Der wirkliche Zustand der „Kritik der reinen Vernunft" scheint nun freilich so wenig die Möglichkeit zur Erfüllung dieser Forderung zu verschaffen, der Weg, den uns die Kritik zu solcher Systembildung bahnen soll, teilt sich in so verschlungene und oft nach verschiedenen Richtungen führende Pfade, daß man immer wieder der Versuchung erlegen ist, bei der einfachen Konstatierung der Gegensätze stehen zu bleiben. „Die Kluft, welche zwischen Kants Erkenntnistheorie und seiner ethischen Metaphysik besteht, scheint deshalb die Forderung nötig zu machen, den Namen des Kritizismus entweder nur mit der einen oder mit der anderen zu verbinden, wobei dann natürlich nach Kants eigenen Begriffsbestimmungen die Wahl nur auf die Erkenntnistheorie fallen könnte." [2]) Noch neuerdings kommt Lask, wenn auch in anderer Weise, zu der Feststellung eines einfachen Nebeneinander von zwei Elementen in Kants Philosophie: „Die platonische Zweiweltenmetaphysik, die der Inauguraldissertation zu Grunde gelegen hatte, die Entgegensetzung der Noumena und Phänomena, der Intelligibilia und Sensibilia, und die damit strengstens gleichbedeutende Unterscheidung der Dinge-an-sich und der Erscheinungen, wird in der kritischen Epoche beibehalten und bildet den durch keinerlei Interpretationskünste wegdeutbaren metaphysischen Unterbau auch der ganzen „Kritik der reinen Vernunft". In diesen metaphysischen Grundriß wird dann die neue erkenntnistheoretische Lehre lediglich hineingezeichnet." [3]) Der Versuch, diesen „metaphysischen Unterbau" einfach wegzudeuten, dürfte freilich ein vergebliches Unternehmen

[1]) Kr. d. r. V. S. 628.

[2]) W. Windelband: „Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding-an-sich." Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 1. Jahrg. S. 224 ff.

[3]) E. Lask: „Die Logik der Philosophie und die Kategorien-Lehre." 1911. S. 246.

sein. Aber ließe sich nicht vielleicht der Versuch machen, diese Metaphysik selbst kritisch zu verstehen und als wesentlichen, ja grundlegenden Bestandteil der Erkenntnislehre aufzuweisen? Darauf, daß dieses „Nebeneinander“ in der Tat mehr als das ist, daß der Zusammenhang der beiden Elemente eine beiden immanente Notwendigkeit ist, macht auch Windelband an der oben zitierten Stelle aufmerksam: „Allein auch diese Scheidung will nicht haltbar erscheinen. Denn . . . in der „Kritik der reinen Vernunft“ ist die kritische Erkenntnistheorie bereits in so engen und nach dem Ausspruch des Verfassers so wenig zerreißbaren Zusammenhang mit der metaphysischen Annahme der Dinge-an-sich gesetzt, daß man jeden Versuch, beide auseinander zu halten, im Sinne Kants für durchaus willkürlich erklären muß.“

So behält also doch der Versuch seine Berechtigung, Kants Tendenz zu systematischer Gestaltung nachzugehen, um trotz aller Gegensätze und in ihnen eine durchgreifende Einheit zu finden. Um jedoch den Schwierigkeiten und Dunkelheiten der Kantischen Darstellung mit Erfolg begegnen zu können, bedarf es der Einsicht in die philosophische Situation, in die Kant eintrat, und in der wir den Grund für das Ungelöste, Problematische seiner Gedankenarbeit zu suchen haben. Sie ist wesentlich bezeichnet durch den Gegensatz des dogmatischen Rationalismus und Empirismus. Wir fassen den Rationalismus wie Empirismus durch das Wort dogmatisch zusammen, denn beider Gegensatz ist nicht sowohl ein prinzipieller, als ein Gegensatz auf gemeinsamer Grundlage. Der Erkenntnisbegriff, den wir als den dogmatischen bezeichnen, ist kurz dadurch charakterisiert, daß er den Dingbegriff zur Grundlage aller Erkenntnis hat und damit den Gegensatz von Subjekt und Objekt letztlich als das Verhältnis von zwei Dingen faßt, wodurch dieser Gegensatz als absoluter und als Kriterium der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt festgehalten wird.

Nun ist es für Kants philosophische Leistung äußerst folgenschwer geworden, daß er in seinem Gegensatz gegen den dogmatischen Rationalismus von der Kritik ausgegangen ist, die vom Empirismus an der dogmatischen Metaphysik geübt wurde.[1])

[1]) Vgl. dazu die Ausführungen über den Einfluß des Empirismus auf Kants Kritik bei F. Brunstäd: „Beiträge zum kritischen Erkenntnisbegriff.“ 1911.

Dieser empiristische Ausgangspunkt erklärt es, daß Kant seine Stellungnahme fast durchgängig in die Form der empirischen Kritik kleidet und infolgedessen eine empiristisch-psychologistische Interpretation möglich zu machen scheint. Daß der Vernunftkritik zudem allenthalben eine psychologische Theorie zu Grunde gelegt ist und Kant seine Lehre an diesem psychologischen Schema entwickelt, bedarf ja heute keines Nachweises mehr. Es wird so durch die literarische Ausdrucksform der Kritik immer wieder verdunkelt, daß Kant in Wahrheit weit davon entfernt ist, sich mit der Skepsis des Empirismus zusammenzustellen. Er will etwas ganz anderes als diese. Er zerstört den Schein der transzendentalen Dialektik nicht, um sich bei dem negativen Resultat zu beruhigen. Vielmehr ist „alles skeptische Polemisieren eigentlich nur wider den Dogmatiker gekehrt, der, ohne Mißtrauen auf seine ursprünglichen objektiven Prinzipien zu setzen, d. i. ohne Kritik, gravitätisch seinen Gang fortsetzt, bloß um ihm das Konzept zu verrücken und [ihn] zur Selbsterkenntnis zu bringen. An sich macht sie in Ansehung dessen, was wir wissen, und was wir dagegen nicht wissen können, ganz und gar nichts aus. Alle fehlgeschlagenen dogmatischen Versuche der Vernunft sind Facta, die der Zensur zu unterwerfen immer nützlich ist. Dieses aber kann nichts über die Erwartung der Vernunft entscheiden, einen besseren Erfolg ihrer künftigen Bemühungen zu hoffen und darauf Ansprüche zu machen.“ [1]) Aber weil Kant in der Tat „skeptisch polemisiert“, so ist das geeignet, zu verdecken, daß er eine ganz neue Erkenntnisbasis erreicht, die sowohl den dogmatischen Rationalismus wie Empirismus grundsätzlich überwindet.

Wenn z. B. Kant die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt untersucht, so erscheint es, als ob er die Fähigkeiten eines empirisch psychologischen, also gegenständlichen Subjektes analysierte; und doch kann kein Zweifel darüber herrschen, daß er nicht an einer psychologischen Erkenntnistheorie interessiert ist, nicht nach der Entstehung der Erkenntnis fragt, sondern die logische Struktur der Erkenntnis selbst darzustellen sich bemüht, denn mit der Formulierung der Grundfrage der Erkenntnistheorie als der Frage: „wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“

¹) Kr. d. r. V. S. 582.

ist ja der dogmatische Wahrheitsbegriff (in seiner populären Form: Übereinstimmung der Vorstellung mit Gegenständen) überwunden und die Annahme von Subjekt und Objekt der Erkenntnis, die den psychologischen Begriffen, wie sie Kant verwendet, als Voraussetzung zu Grunde liegt, als solche erkannt und selbst der kritisierenden Untersuchung unterworfen.

Die empiristische Einkleidung der Kritik macht sich nun aber besonders störend bemerklich auf dem Gebiete, das uns in der vorliegenden Untersuchung beschäftigen soll. Wenn Kant die objektive Gültigkeit der dogmatischen Begriffe von Gott, Freiheit, Seele, Welt prüft, so läßt er sie in ihrer dogmatischen Form stehen und legt an sie den Maßstab an, der für dergleichen Begriffe gilt. Kommt er dabei notwendig zu dem Resultat, daß diese Begriffe der Prüfung nicht genügen, so zieht er daraus nicht den Schluß: also sind bei solchem Material Begriffe anderer Art anzuwenden, sondern er konstatiert, daß für solche Begriffe keine Beweismöglichkeit vorliege und darum unsere Vernunft unzulänglich sei. Daß im Grunde genommen Kant gar nicht gewillt ist, diese Begriffe für die einzig möglichen zu halten und mit ihrer Aufgabe sich dem zu Grunde liegenden Material gegenüber skeptisch zu verhalten, zeigt sich dann freilich in seiner Ideenlehre, wobei jedoch auch wieder eine empiristische Verschleierung in der Weise eintritt, daß die Idee, die das eine Mal klar als Grund aller Erkenntnis überhaupt eingesehen wird, ein anderes Mal als „bloße“ Idee bezeichnet wird, und z. B. ein psychologisch-subjektives Mißverständnis des Ausdrucks „regulativer Gebrauch der Idee“ nahe gelegt wird.

Der Einfluß, den die alte Erkenntnisgrundlage auf die Gestaltung der Vernunft-Kritik ausgeübt hat, stammt jedoch nicht nur von der Seite des Empirismus. Der Rationalismus dogmatischer Observanz macht sich nicht minder bei der Systembildung bemerklich. „Der historischen Auffassung Kants hat von jeher die Gefahr nahe gelegen, über dem scharfen Gegensatz, in welchem sich der zermalmende Kritiker zur Leibniz-Wolffschen Metaphysik befindet, die wichtigen Einflüsse zu übersehen, welche er nicht nur in seiner vorkritischen Periode daher erhalten, sondern auch noch über seine kritische Entwicklung hinaus bewahrt hat.“ [1]) Es hat das seinen tiefen und prinzipiellen

[1]) W. Windelband a. a. O.

Grund in eben der positiven Endabsicht, die Kant verfolgte und von der schon die Rede war. Seine letzte Absicht war, den Rationalismus, der durch die englische Philosophie unmöglich gemacht worden war, neu und sicherer wieder aufzubauen. „Mit gutem Grunde kann der Kritizismus Kants als restringierter Rationalismus bezeichnet werden.“ [1]) Darum ist Kant das Ideal des philosophischen Systems, das die Wolffsche Schule beherrschte, nie verloren gegangen.[2])

Vom dogmatischen Rationalismus stammt nun auch der Begriff, in dem sich die ganze Problematik der Kantischen Darlegungen wie in einem gordischen Knoten zusammenschlingt. Die Lehre vom Ding-an-sich, die eine zwar sehr weit verbreitete, aber darum nicht ebenso eindringende Kant-Interpretation für den Schwerpunkt und die wesentliche Errungenschaft der Kantischen Philosophie auszubieten pflegt, ist nicht nur einer der ältesten philosophischen Gedanken überhaupt, sondern bei Kant unzweifelhaft von dem Rationalismus übernommen, wie es die Gestalt, in der die Unterscheidung von Ding-an-sich und Erscheinung in der Inaugural-Dissertation auftritt, am leichtesten erkennen läßt. Freilich, und das macht eben die ganze Schwierigkeit der Auflösung dieses Begriffes, der ja in der kritischen Erkenntnistheorie immer wieder wie ein Fremdkörper wirkt, aus, Kant hat diesen zunächst einfach übernommenen Begriff benutzt, um mit ihm den letzten und tiefsten Gedanken seines Erkenntnissystems zum Ausdruck zu bringen, wobei dann in der Unangemessenheit des Ausdrucks die ganze Befangenheit und Belastung Kants durch seinen erkenntnistheoretischen Gegensatz (eben den dogmatischen) aufs schärfste zum Vorschein kommt. Man darf darum den Versuch, der ja immer wieder gemacht worden ist, das Ding-an-sich reinlich aus dem Kantischen System auszuscheiden, nicht wiederholen, sondern muß eine Auflösung des Begriffs in der Weise anbahnen, daß die ihm zugrunde liegende Intention aufbewahrt bleibt. Vielleicht ergibt sich von einer solchen positiven Auflösung aus die Möglichkeit, den Gedanken zu erreichen, in dem Kant die Überwindung des Dualismus zwischen Erkenntnistheorie und ethischer Metaphysik,

[1]) A. Riehl: Der philosophische Kritizismus. 1. Bd. S. 208.

[2]) Vgl. z. B. die Ausführungen in dem Abschnitt über die Architektonik der reinen Vernunft in der Methodenlehre: Kr. d. r. V. S. 628 ff.

von dem zu Anfang die Rede war, gefunden hat. Kant hat die Gefahr eines solchen Dualismus klar gesehen und die Notwendigkeit seiner Überwindung deutlich ausgesprochen: „Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie) hat zwei Gegenstände, Natur und Freiheit und enthält also sowohl das Naturgesetz als auch das Sittengesetz, anfangs in zwei besonderen, zuletzt aber in einem einzigen philosophischen System.“ [1])

Mit diesem Satz ist unsere Aufgabe bestimmt. Denn wenn es gelingt, die Einheit zu finden, in der sich theoretischer und praktischer Vernunftgebrauch zusammenschließen, so haben wir damit auch zugleich den Ort des Systems aufgezeigt, in dem eine kritische Religionsphilosophie entspringt.

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 634.

Kapitel I.

Der systematische Ort der Idee Gottes.

1. Der Inbegriff aller Realität und die Einheit der Apperzeption.

„Um ein Ding vollständig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen". Dieser Satz bezeichnet den Ausgangspunkt Kants in seiner Untersuchung über das transzendentale Ideal.[1] Wir erkennen nichts Einzelnes, das abgelöst wäre von dem Zusammenhange des Weltganzen. Das Einzelne ist das Zufällige. Es hat seine Möglichkeit nicht in sich selbst, sondern empfängt diese durch seine Umgebung. Darum ist das Einzelne als solches immer das Unbegreifliche, das Unerkennbare. Alle Erkenntnis ist nur als Beziehung zwischen Erkenntnis-Inhalten. Erst dadurch also erhält das Einzelne Erkenntniswert, daß es im Zusammenhange der Erscheinungen gesehen wird. Nur dadurch wird es erkannt, daß es in seiner Notwendigkeit eingesehen wird. Aber das ist nicht schon damit getan, daß ich die nächstliegenden Beziehungen aufsuche. Damit würde ich nur Zufälliges mit Zufälligem verbinden und das einzelne Ding, mein Objekt, nicht wirklich erkennen. Will ich das tun, so muß ich das Ding in der Gesamtheit seiner Beziehungen und damit als etwas, das seine Möglichkeit aus der Gesamtheit der Möglichkeiten ableitet, einsehen. Kant drückt das so aus: „Unser Denken treibt dazu, jedes Ding im Verhältnis auf die gesamte Möglichkeit als den Inbegriff aller Prädikate der Dinge überhaupt zu vergleichen." Freilich gelingt diese Vergleichung nie so, daß der Gegenstand restlos begriffen würde, daß nichts Zufälliges an ihm bliebe, daß wir die Gesamtheit seiner Beziehungen erkennen könnten. Wir sehen nie zu Ende: „Die durchgängige Bestimmung

[1]) Kr. d. r. V. S. 454 ff.

ist ein Begriff, den wir niemals in concreto seiner Totalität nach darstellen können.“ Was uns gelingt, ist doch immer nur das, Endliches mit Endlichem zu verknüpfen. Haben wir für ein Bedingtes seine Bedingung aufgefunden, so ist doch die Bedingung selbst wieder ein Bedingtes. Alle Ursachen sind selbst wieder Wirkungen. Durchgängig bestimmt, in seiner Möglichkeit begriffen würde der Gegenstand aber nur dann sein, wenn er in der Vollständigkeit seiner Bedingungen, wenn er im Verhältnis zum Inbegriff aller Möglichkeit eingesehen würde, wenn erkannt wäre, wie er seine Möglichkeit aus dem Sein schöpft, das nicht mehr bedingt, sondern sich selbst Bedingung ist, aus dem Sein, das durch sich selbst ist.

Der Verstand hat also sein Ziel und damit den Grund seiner Bewegung in einem Unerreichbaren. Er findet in sich selbst keine Ruhe, sondern geht in unendlichen Reihen weiter, ohne doch jemals zu einem Abschluß zu kommen. In immer neuen Synthesen versucht er die volle Realität der Dinge zu ergreifen, ohne doch zu einer Synthesis zu gelangen, die eine durchgängige Bestimmung der Wirklichkeit darstellen würde. Dazu wäre eben ein Begreifen dieses Inbegriffs, dieses Alls der Realität erforderlich.

Doch hören wir Kant selbst über diesen Inbegriff weiter reden: „Der durchgängigen Bestimmung in unserer Vernunft liegt ein transzendentales Substratum zu Grunde, und dieses Substratum ist nichts anderes, als die Idee von einem All der Realität. Alle wahren Verneinungen sind nichts als Schranken, welches sie nicht genannt werden könnten, wenn nicht ein Unbeschränktes zu Grunde läge.“ Wir sahen oben: das Einzelne nimmt seine Möglichkeit aus dem Inbegriff aller Möglichkeit. Das Einzelne kommt demnach dadurch zustande, daß in ihm das All der Realität eingeschränkt, d. h. das All negiert ist.[1])

[1]) Wir verwenden hier und im ff. „Negation, negieren“ etc. im Sinne von „realer Negation“, d. h. als die Bestimmung des Unterschieds im synthetischen Verhältnis. Kant selbst hat darauf hingewiesen, daß der Satz des Widerspruchs, der gegen diese Verwendung des Begriffs der Negation ins Feld geführt wird, selbst erst, als handelnd vom logischen Gegensatz, seine Begründung durch den realen Gegensatz zu erhalten hat, wie denn überhaupt die Logik erst in dem Prinzip der Transzendental-Logik ihre Begründung empfängt (vgl. Kr. d. r. V. S. 660 Anmerk.). Der Satz vom Widerspruch ist damit nicht aufgehoben, sondern erhält lediglich seinen wahren systematischen Ort und damit seine Geltungs-

Gerade dadurch nun, daß in diesen Inbegriff alle Möglichkeiten eingeschlossen sind, durch diesen Allbesitz der Realität wird er als „der Begriff eines Dinges-an-sich selbst, als durchgängig bestimmt, vorgestellt". Der Gedanke vom Ding-an-sich gewinnt hier einen ganz eigenartigen positiven Charakter (wir werden darauf noch näher einzugehen haben). Die Negation aller Bestimmungen führt nicht zu einem leeren Nichts, einem absoluten Aufhören alles wirklichen Seins, sondern da die Welt in ihrer Einzelheit als das durch Negationen Entstandene erkannt wird, so führt gerade die Negation dieser Negationen nun wieder zu dem absolut Positiven, das frei ist von jeder Negation. Und Kant fährt fort: „Wenn wir unserer Idee so ferner nachgehen, so werden wir das Urwesen durch den bloßen Begriff der höchsten Realität als ein einiges, einfaches, allgenugsames, ewiges etc., mit einem Worte, es in seiner unbedingten Vollständigkeit durch alle Prädikamente bestimmen können. Der Begriff eines solchen Wesens ist der von Gott in transzendentalem Verstande gedacht, und so ist das Ideal der reinen Vernunft der Gegenstand einer transzendentalen Theologie."

Wir wollen bereits hier vor einem Mißverständnis warnen, das durch die Kantische Ausdrucksweise nahe gelegt wird, das er aber selbst sogleich zurückweist. Wenn wir hier auf den Begriff einer höchsten Realität stoßen, so dürfen wir ja nicht an ein Sein im Sinne des Dogmatismus denken, der Sein nur als dinghaftes Sein, also als Existenz kennt. Wenn dieser

---

bestimmung. Vgl. dazu auch F. Brunstäd a. a. O. S. 51 ff. Das Recht, bei dem Verständnis gerade der vorliegenden Ausführung diesen dialektischen Gebrauch von Negation einzuführen, scheint uns im besonderen eine Bestätigung darin zu finden, daß Kant dort die „wahren Verneinungen" als „transzendentale Verneinungen" erläutert, denen die transzendentale Bejahung als eine Betätigung der Kategorie der Realität gegenübergestellt wird, ein Mißverständnis dieser Bestimmung im dinglich-metaphysischen Sinne aber durch die Bemerkung auf Seite 459 abwehrt, daß die Ableitung aller anderen Möglichkeit von dem Urwesen „genau zu reden, auch nicht als eine Einschränkung seiner höchsten Realität und gleichsam als eine Teilung derselben wird angesehen werden können. . . Vielmehr würde der Möglichkeit aller Dinge die höchste Realität als ein Grund und nicht als Inbegriff zum Grunde liegen . . ." Ich weiß nicht, ob diese deutliche Ablehnung einer pantheistischen Deutung nicht genügen müßte, um Kant von dem Vorwurf, er wandele hier auf den Wegen des Platonismus, zu reinigen.

Inbegriff der Realität gerade die Möglichkeit der Erscheinungsdinge erst begründet und diese durch Negation seiner Totalität als bestimmte Dinge in der Erkenntnis auftreten, so ist es ein Widerspruch in sich selbst, von diesem Inbegriff aller Realität verlangen zu wollen, daß er selbst in der Anschauung gegeben sei, d. h. als Erscheinungsding für die Erfahrung existiere. Kant selbst fühlt die Gefahr und die Unvollkommenheit seiner Ausdrucksweise und fährt darum in einer für die Einsicht in die dogmatische Einkleidung der Kantischen Ausführungen äußerst lehrreichen Weise fort: „Indessen würde dieser Gebrauch der transzendentalen Idee doch schon die Grenzen ihrer Bestimmung und Zulässigkeit überschreiten. Denn die Vernunft legte sie nur als den Begriff von aller Realität der durchgängigen Bestimmung der Dinge überhaupt zu Grunde, ohne zu verlangen, daß alle diese Realität objektiv gegeben sei und selbst ein Ding ausmache.“ Wir sahen, ein solches Verlangen würde in sich sinnlos und widerspruchsvoll sein. Aber so drückt sich Kant nicht aus. Vielmehr gibt er die dogmatische Nötigung einer vergegenständlichenden Objektivierung der Idee in der Form, wie er selbst die Idee gewinnt, wieder und wehrt sich dann durch eine Zurückziehung des Gedankens gegen den für Kants Standort ja ganz unangemessenen Schluß, der auf der überwundenen Erkenntnisbasis zu Recht besteht und eben in der Form der Kantischen Darstellung zur Erscheinung kommt.[1])

Kant hat das Wesen unseres Bewußtseins bekanntlich als die synthetische Funktion bestimmt, welche die Erscheinung konstituiert. Bei der Untersuchung der Bedingungen der Möglichkeit dieser Synthesis stößt Kant abermals auf den Grund aller

[1]) Es erscheint hier der Hinweis darauf angezeigt, wie dieser Zurückziehung des Gedankens die Abwehr eines metaphysischen Mißverständnisses der „transzendentalen Verneinung“, von der in der vorigen Anmerkung die Rede war, genau entspricht. Eine vergegenständlichende Auffassung der Idee, wie sie ja der platonische Begriffsrealismus darstellt, hat eine pantheistische Auffassung des Verhältnisses von Urwesen und Einzelwesen ebenso notwendig zur Folge, wie das kritische Verständnis der Idee die dialektische des gleichen Verhältnisses. Die Möglichkeit einer Mißdeutung hat also jedesmal die gleiche Ursache in der Belastung der Kantischen Gedankenentwicklung durch die unangemessene dogmatische Ausdrucksweise.

Realität. Versuchen wir uns den betreffenden Gedankengang im Anschluß an den Abschnitt über die transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (zweite Ausgabe) klarzumachen:[1] „Die Verbindung eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen . . . denn sie ist ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und, da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung oder mancherlei Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen oder nicht sinnlichen Anschauung sein, eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nichts, als im Objekt verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben. . .

Aber der Begriff der Verbindung führt außer dem Begrift des Mannigfaltigen und der Synthesis desselben noch den der Einheit desselben bei sich. Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen. Die Vorstellung dieser Einheit kann also nicht aus der Verbindung entstehen, sie macht vielmehr dadurch, daß sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich. . ." Die Kategorie setzt also schon Verbinduhg voraus. Also müssen wir diese Einheit noch höher suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauche, enthält.

„Verstand ist, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntnisse. Diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewußtseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, daß sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht."[2]

---

[1] Kr. d. r. V. S. 658 ff. [2] Kr. d. r. V. S. 662.

Danach ist es also die Einheit des Bewußtseins, die unseren Vorstellungen objektive Gültigkeit verleiht. Objektive Gültigkeit ist aber nichts anderes, als was oben in der Herleitung des Inbegriffs der Realität die Realität der Erkenntnis genannt wurde. Wie ja auch beidemale diese Realität in der Notwendigkeit der Beziehungen besteht, in denen die Erkenntnisinhalte auftreten.

Auch hier sieht Kant sich genötigt, ein Mißverständnis abzuwehren. Mußte er oben bei der Aufstellung des Inbegriffs aller Realität der Meinung entgegentreten, dieser Inbegriff müsse ein Ding sein in einer irgendwie außer dem Subjekte gedachten Realität oder Gegenständlichkeit, so hat er hier den entgegengesetzten Einwand abzuwehren, daß diese Einheit der Apperzeption „nur" subjektiv sei, also etwa eine Organisation des empirisch-psychologischen Subjektes, eine Außenwelt in sein Bewußtsein aufzunehmen. „Es gibt nur zwei Wege", sagt er,[1]) „auf welchen eine notwendige Übereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht diese Begriffe oder die Begriffe machen die Erfahrung möglich. Das erstere findet nicht in Ansehung der Kategorien (auch nicht der reinen sinnlichen Anschauung) statt; denn sie sind Begriffe a priori, mithin unabhängig von der Erfahrung. Folglich bleibt nur das zweite übrig: daß nämlich die Kategorien von seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten. . .

Wollte jemand zwischen den zwei genannten einzigen Wegen noch einen Mittelweg vorschlagen, nämlich, daß sie weder selbstgedachte erste Prinzipien a priori unserer Erkenntnis, noch auch aus der Erfahrung geschöpft, sondern subjektive, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unserem Urheber so eingerichtet worden, daß ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau stimmte (eine Art von Präformations-System der reinen Vernunft), so würde das wider gedachten Mittelweg entscheidend sein: daß in solchem Falle den Kategorien die Notwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehört. Denn z. B. der Begriff der Ursache . . . würde falsch sein, wenn er nur

[1]) Kr. d. r. V. S. 682.

auf einer beliebigen uns eingepflanzten subjektiven Notwendigkeit . . . beruhte. Ich würde nicht sagen können: die Wirkung ist mit der Ursache im Objekte (d. i. notwendig) verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, daß ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann; welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht. Denn alsdann ist alle unsere Einsicht, durch vermeinte objektive Gültigkeit unserer Urteile, nichts als lauter Schein, und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjektive Notwendigkeit (die gefühlt werden muß) von sich nicht gestehen würden, zum wenigsten könnte man mit niemandem über dasjenige hadern, was bloß auf der Art beruht, wie sein Subjekt organisiert ist."

Sollen die Kategorien also notwendige, d. h. objektive oder reale Erkenntnis darbieten, so müssen sie konstitutiv sein. „Konstitutiv" übersetzen wir am treffendsten mit „Wirklichkeit schaffend". Von „Schaffen" kann aber nur da die Rede sein, wo nicht etwas Gegebenes von außen in das Bewußtsein hineinkommt, sondern dieses „Draußen" im Bewußtsein selbst ursprünglich entspringt als Gestaltung des subjektiven Materials der Sinnesempfindungen in Anschauung und Begriff, wo also die objektive Geltung, die reale Geltung der Vorstellungen ihren Grund im Subjekt der Erkenntnis selbst hat, nämlich (nach der gegebenen Deduktion) in der Einheit der Apperzeption.

Denken wir hier zurück an die Herleitung des Ideals der reinen Vernunft. „Alle Erkenntnis ist nur als Beziehung zwischen Erkenntnis-Inhalten." „Um ein Ding vollständig zu erkennen, muß man alles mögliche erkennen." Das war dort der Ausgangspunkt. Und man kam von da zu dem Ursprung aller Realität, von dem das Einzelne nur durch Negationen zustande kam, von dem es seine Realität nahm. Dabei war das merkwürdige, daß dieser Ursprung aller Realität selbst gar nicht „real", selbst gar kein Ding sein sollte, sondern „nur" ein Begriff von aller Realität, den die Vernunft der durchgängigen Bestimmung überhaupt zugrunde legte.

Jetzt hat sich uns das Rätsel gelöst. „Die Einheit des Bewußtseins ist dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit ausmacht." Das Resultat ist dort wie hier das gleiche. Alle

Realität entspringt in der obersten Einheit des Bewußtseins, in der Idee, die Idee erst ermöglicht den konstitutiven Gebrauch der Kategorie.

2. Vom transzendentalen Schein.

Es unterliegt nun freilich keinem Zweifel, daß die aufgezeigte Einsicht bei Kant selbst ständige Verdunkelung erleidet, und zwar in dem Maße, daß sie den gewonnenen kritischen Erkenntnisbegriff wieder aufzuheben droht. Es ist darum notwendig, auf den Ursprung dieser Verwirrung einzugehen und so eine Auflösung derselben zu versuchen.

Zwar das ist bei Kant immer deutlich festgehalten: die Idee geht mit Notwendigkeit aus dem kategorialen Bewußtsein hervor. Kant sagt selbst an der Stelle, wo er von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft redet, daß wir durch einen notwendigen Vernunftschluß auf solche Ideen gebracht werden.[1]) Die dialektischen Schlüsse sind nicht erdichtet oder zufällig entstanden, sondern aus der Natur der Vernunft entsprungen.[2]) Von Plato sagt er, er bemerke sehr wohl, „daß unsere Erkenntniskraft ein weit höheres Bedürfnis fühle, als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit [zu] buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und daß unsere Vernunft natürlicherweise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als daß irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keineswegs bloße Hirngespinste seien".

Denken wir an die einleitende Wendung in dem Abschnitt über den Grund der Unterscheidung aller Gegenstände in Phänomena und Noumena, an die Sätze, in denen Kant das Land des reinen Verstandes eine Insel nennt, in unveränderliche Grenzen eingeschlossen, umgeben von einem wilden und stürmischen Ozean. Was kann das Bild anders bedeuten, als die Einsicht, daß das Bewußtsein, von dem in der transzendentalen Analytik die Rede gewesen ist, nicht auf sich selbst steht, sondern in einem Unbegriffenen schwebt. Die Erkenntnis von der Endlichkeit des kategorialen Bewußtseins ist gleichzeitig die Einsicht,

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 291. [2]) Kr. d. r. V. S. 292.
[3]) Kr. d. r. V. S. 274.

daß in dieser Endlichkeit das Unendliche erscheint. Diese Erkenntnis von der Unabgeschlossenheit unseres Bewußtseins, die Erkenntnis davon, daß wir die Dinge nicht in ihrer vollen Wirklichkeit ergreifen, ist das eigentlich treibende Element in der transzendentalen Dialektik. „Die Benennung eines Vernunftbegriffs aber zeigt schon vorläufig, daß er sich nicht innerhalb der Erfahrung wolle beschränken lassen [die also doch zuvor als Beschränkung empfunden wird], weil er eine Erkenntnis betrifft, von der jede empirische nur ein Teil ist".[1]) Die Vernunfterkenntnis will also geben, was den Verstandesbegriffen fehlt: Abgeschlossenheit, Vollständigkeit, „vielleicht das Ganze der möglichen Erfahrungen oder ihrer empirischen Synthesis",[2]) wodurch sich dann der Wahrheitswert der Verstandesbegriffe allererst bestimmen ließe: „Wenn sie das Unbedingte enthalten [scl. die Vernunftbegriffe im Gegensatze zu dem Bedingten der Verstandeserkenntnis], so betreffen sie etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welches selbst aber niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist: etwas, worauf die Vernunft in ihren Schlüssen aus der Erfahrung führt und wonach sie den Grad ihres empirischen Gebrauchs schätzet und abmisset, niemals aber ein Glied der empirischen Synthesis ausmacht." [3])

Wenn aber die Vernunftbegriffe niemals Gegenstand der Erfahrung werden können, so scheinen nun aber die Ideen immer dann wesentlich nur Eingeständnisse eben dieser Erfahrung von ihrer Unfähigkeit zu sein, „die Realität absolut zu ergreifen", und nichts anderes, wenn man sich auf den Boden dieser Erfahrung als Prinzips aller wahren Erkenntnis stellen zu müssen glaubt. Dabei ist zu sagen, daß die Ideen in der Form, wie sie Kant der Betrachtung vorführt, solche Eingeständnisse nur für die Reflexion über die Ideen sind, sie selbst geben sich, als ob sie positive Erkenntnis böten. Ins Unbedingte erweiterte Kategorien wollen sie das Unendliche ergreifen und abschließende Synthesen bringen. So tritt also die Selbstkritik unseres kategorialen Bewußtseins in den Ideen in der Form auf, daß das Bewußtsein Erkenntnisse zu haben vorgibt, die sich der kritisierenden Untersuchung gegenüber als Schein und Anmaßung erweisen müssen. Das An-sich, das für das kategoriale Bewußt-

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 272. [2]) ebendort. [3]) ebendort.

sein ein Grenzbegriff ist, wird in das Bewußtsein selbst aufgenommen und damit vergegenständlicht. In den Ideen erscheint das An-sich als Objekt des kategorialen Bewußtseins. Gegen diese Einbeziehung des Begriffs in das kategoriale Bewußtsein selbst, der doch gerade die Grenze dieses Bewußtseins abgibt und dessen Inhalt also nicht mehr in dem Umkreis des Bewußtseins fallen kann, wendet sich Kants Kritik an den Ideen.

Aus diesem Grunde bleibt für Kant, trotz seiner Anerkennung der Notwendigkeit der dialektischen Schlüsse, die Dialektik die Logik des Scheins. Und mit Recht. Freilich mit Recht nur gegenüber der eben geschilderten objektivierenden Art, in der auf dogmatischer Grundlage die positive Erkenntnis des An-sich in den Ideen auftritt. Dieser gegenständlichen Fassung der Ideen gegenüber trifft seine Kritik zu, wenn er von ihrer Gegenstandslosigkeit spricht.

Es wird hier vielleicht schon deutlicher, worauf wir von Anfang an hingewiesen haben. Solange man auf der dogmatischen Erkenntnisbasis verharrt, behält die bloße Skepsis recht gegenüber aller reinen Vernunfterkenntnis. Solange der Gegensatz von Subjekt und Objekt, in dem sich die Verstandeserkenntnis bewegt, aller Erkenntnis zugrunde gelegt wird, solange also die Möglichkeit gegenständlicher Erfahrung als Prinzip gilt, nach dem die Vernunft kritisiert wird, so lange müssen ihre dialektischen Schlüsse als Anmaßung zurückgewiesen werden. Kant spricht die Einsicht von der Gegenstandslosigkeit der Ideen einmal so aus: „In den dialektischen Schlüssen schließen wir von etwas, was wir kennen, auf etwas anderes, wovon wir keinen Begriff haben.“ [1]) Doch was heißt das? Keinen solchen Begriff, wie er dem kategorialen Bewußtsein entspricht,[2]) und wie er auf dogmatischer Erkenntnisbasis allein möglich ist. Sind die Ideen auf der einen Seite Eingeständnisse der Endlichkeit unseres Erkennens, so sind sie das doch nur, weil sie auf der anderen Seite hinweisen auf ein unbekanntes Transzendentes. Ich frage wieder, wofür unbekannt? Für unser Bewußtsein, das sich in Antithesen, in der Subjekt-Objekt-Trennung vollzieht. Gilt aber nur dieses Gebiet des kategorialen Bewußtseins als ein

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 291.

[2]) Vergleiche zur Interpretation der Stelle: F. Medicus: „Fichte“ in „Große Denker“, S. 159.

sicheres Land, so ist jedes Hinausfahren auf die hohe See ein unvernünftiges Unternehmen.

Erst von hier aus erscheint auch die Behauptung Kants in ihrer wahren Bedeutung, daß wir es bei dem dialektischen Schein „mit einer natürlichen und unvermeidlichen [!] Illusion zu tun haben, die selbst auf subjektiven Grundsätzen beruht und sie als objektive unterschiebt". Eine Antwort auf die Frage: ob diese Illusion, die eben in dieser Unterschiebung besteht, wirklich unvermeidlich ist, erscheint nach dem Ausgeführten nicht zweifelhaft. Zugleich verstehen wir aber auch den Grund, warum Kant diese Illusion im Hinblick auf die dogmatischen Ideen so unvermeidlich erscheinen konnte. Der Fehler ist nur eben der, daß sich Kant in seiner Fragestellug durch die Formen, in denen der dogmatische Rationalismus die Ideenlehre bietet, festlegen ließ. Unserer weiteren Untersuchung aber bleibt es vorbehalten, deutlicher werden zu lassen, wie in der „Unvermeidlichkeit" dieser Unterschiebung objektiver für subjektiver Grundsätze zugleich auch ein Moment positiver Notwendigkeit verborgen liegt, die ganze Unterscheidung von subjektiv und objektiv, wie sie Kant hier vornimmt, in ihrer Geltung für die Ideenlehre aufzuheben und eine ganz neue Geltungsart für die Ideen herauszustellen.

3. Die Auflösung des Ding-an-sich-Begriffs.

Immer da, wo die dogmatische Erkenntnisgrundlage von Kant nicht verlassen ist, verfällt er selber dem Mißgeschick, subjektiver Notwendigkeit eine objektive, im unkritischen Sinn „metaphysische" Deutung unterzuschieben. Er zeigt die Unmöglichkeit der Objektivierung der Ideen und faßt dann selbst doch wieder das „All der Realität" als ein Ding-an-sich, als den letzten, unauflöslichen Restbestand einer „Außenwelt". Da auf der alten Erkenntnisbasis die Möglichkeit des kategorialen Bewußtseins als Prinzip aller Erkenntnis gilt und unser Bewußtsein nur Bedingtes zu erkennen vermag, so fällt das Unbedingte aus dem Umkreis unserer Erfahrung heraus, es wird zum Grenzbegriff, zum Gegenstand einer „bloßen" Idee. Zugleich ist dann immer die tiefe Einsicht, die der Herleitung des Ideals der reinen Vernunft zu Grunde liegt, daß die Unterscheidung der Erscheinungs-

welt und des An-sich-seienden, des Absoluten, im Inhalt der Dinge selbst zum Vorschein kommt, vergessen, und der Gegensatz zwischen den zwei Welten des Bedingten und Unbedingten, des Relativen und Absoluten wird als ein totaler festgesetzt, so daß die eine für die andere Welt durchaus transzendent bleibt. Die Unterscheidung findet infolgedessen lediglich in der analysierenden Reflexion des Philosophen statt.

Eine einfache Überlegung zeigt jedoch den inneren Widerspruch in dem, was der Philosoph zu wissen glaubt. Er scheidet zwischen zwei Welten, von denen jede der anderen völlig entgegengesetzt ist. Damit ist ein Dualismus behauptet, der aber nur als Dualismus gewußt werden kann, weil er in dem Bewußtsein des Philosophen eine Synthesis gefunden hat. Aber ist damit nicht bereits der Dualismus als absoluter aufgehoben? „Da jede der Welten eine ganz andere als die für sie transzendent entgegengesetzte, so weiß der Philosoph von einem Ding an sich und weiß damit mehr als das auf die Erscheinungen beschränkte Wissen selbst, denn um die Erscheinung als Erscheinung wissen zu können, muß er vom Absoluten, wenn auch keinem expliziten, so doch irgend einen Begriff haben. Der Philosoph meint, die Sphäre des Bewußtseins als eine nichtabsolute zu wissen. Da nun aber diese endliche Region durch eine unüberbrückbare Kluft vom Absoluten geschieden sein soll, indem sie also ewig dem Absoluten gegenüber beharren muß und nicht darin verschwinden kann, ist sie nicht weniger absolut als das Absolute selbst. Durch die absolute Starrheit seiner Gegensätze fällt also Kant dem von ihm so stark bekämpften Ungeschick zum Opfer, Erscheinung für absolut zu halten. Das endliche Wissen reicht bei ihm nicht ins Jenseits, Gott nicht in die Gegenwart. Beide sind absolut.“ [1])

Das Gesagte findet seine Bestätigung, wenn wir uns an dem eigentlich wirksamen und entscheidenden Erkenntnisprinzip des Kritizismus zu orientieren suchen. Fichte hat nichts anderes getan, als dieses Erkenntnisprinzip klar herauszustellen, wenn er das endliche Ich, das Ich der Erscheinungswelt „im absoluten Ich verankert, im absoluten Ich, das nicht ein unbekanntes metaphysisches Ding an sich ist, sondern das in uns allen

---

[1]) Julius Ebbinghaus: Relativer und absoluter Idealismus. S. 20.

lebendig ist".[1]) Die Sittenlehre Fichtes[2]) beginnt mit den Worten: „Wie ein Objekt jemals zu einem Subjekt, ein Sein für sich zu einem Vorgestellten werden möge, wird nie jemand erklären, welcher nicht einen Punkt findet, in dem das Subjekt und Objekt überhaupt nicht geschieden, sondern ganz eins ist. Dieser Punkt ist nichts anderes als das absolute Ich." Damit ist also die Einsicht klar ausgesprochen, daß das Bewußtsein selbst das absolute Ich zur Voraussetzung hat. Es gibt kein Wesen und kann kein Wesen geben, das einen Urteilsakt vollziehen könnte, ohne Unendlichkeit in sich zu haben. Jedem Urteilsakt liegt die Selbstsetzung des absoluten Ich zugrunde. In unserem endlichen Bewußtsein ist dasjenige, was es zum Wahrheitsbewußtsein macht, das in ihm lebende absolute Ich.

Kein Bewußtsein ohne Selbstbewußtsein! Gerade in Verfolg der Untersuchungen, die Kant in der Analytik der reinen Vernunft angestellt hat, wird es deutlich, daß von Erkenntnis nur dann die Rede sein kann, wenn das erkennende Ich sich selbst weiß und mit Aktivität der Welt von Objekten gegenüberstellt. „Das: „Ich denke" muß alle meine Vorstellungen begleiten können, denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte."[3]) „Diese Vorstellung aber ist ein Aktus der Spontaneität. Ich nenne sie die reine Apperzeption . . ., weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, das, indem es die Vorstellung „Ich denke" hervorbringt, die alle anderen muß begleiten können und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiteren begleitet werden kann."[4]) Soll sie aber alle anderen Vorstellungen begleiten können, so muß sie vor allem „bestimmten Denken vorhergehen". Dieses „Begleiten" aber würde man ganz falsch verstehen, wenn man es als ein Hinzutreten zu bereits fertig vorliegenden Vorstellungen auffassen wollte. So verstanden, würde dieses „begleitende" ein lediglich analysierendes Bewußtsein sein, darum sagt Kant: Die Beziehung auf die Identität dieses selbstbewußten Subjektes „geschieht dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite". Vielmehr ist die „analytische Einheit der Apperzeption

---

[1]) F. Medicus: a. a. O. S. 160.

[2]) System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre 1798. S. W. IV 1.

[3]) Kr. d. r. V. S. 659. [4]) Kr. d. r. V. S. 661.

nur unter der Voraussetzung einer synthetischen möglich".[1]) Auch die sinnliche Anschauung ist als Anschauung eines erkennenden Subjektes nur durch Spontaneität des Subjektes und d. h. nichts anderes als Sich-selbst-wissen des Subjektes als Einheit des Mannigfaltigen möglich: „Das mannigfaltige in einer sinnlichen Anschauung Gegebene gehört notwendig unter die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption, weil durch diese die Einheit der Anschauung allein möglich ist."[2]) Es folgt aus dem allen: „Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich[3]) Objekt zu werden, weil auf andere Art, und ohne diese Synthesis das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde."[4])

Wenn nun aber klar ist, daß objektive Erkenntnis nur auf Grund dieses reinen Selbstbewußtseins möglich ist, so liegt darin zugleich die Einsicht, daß mir in eben diesem Selbstbewußtsein die Notwendigkeit entgegentritt, die im Ding-an-sich-Begriff ihren dogmatischen Ausdruck gefunden hat, denn dieses Selbstbewußtsein ist über alle Empirie, über den Umkreis unserer Erfahrung hinausgreifendes unendliches Selbstbewußtsein, geht es doch „vor allem bestimmten Denken vorher", und indem unser endliches Ich im Prozeß des kategorialen Bewußtseins fortschreitet, erlebt es eben in der Unabgeschlossenheit seiner endlichen Synthesen die Unendlichkeit, den Widerstand, den das „All der Realität" seinen Bemühungen entgegensetzt. So kommt das Unendliche am Endlichen selbst zur Erscheinung („in dem es alle unsere Vorstellungen begleitet") und nur darum hat Kant recht, wenn er die Erscheinung Erscheinung nennt.

Das Bewußtsein lebt davon, es ist das gerade sein Wesen, nicht bei sich selbst zu verharren, isolierte, mit sich identische Einheit zu sein, sondern als Einheit von etwas, Einheit des Anderen, des Mannigfaltigen zu sein. Darum nennt Kant das

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 660. [2]) Kr. d. r. V. S. 666.

[3]) Daß dieses „für mich" nicht gemeint ist im Sinne zufälliger Beschaffenheit eines empirischen Subjektes, geht aus dem Schluß des Satzes zur Genüge hervor.

[4]) Kr. d. r. V. S. 663.

Bewußtsein ein synthetisches. Dieses synthetische Moment ist für das Bewußtsein konstituierend. Darum sagt Kant: „Dieser Grundsatz der notwendigen Einheit der Apperzeption ist nun zwar selbst identisch, mithin ein analytischer Satz, erklärt aber doch eine Synthesis des in einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen als notwendig, ohne welche jene durchgängige Identität des Selbstbewußtseins nicht gedacht werden kann.“ [1]) Der Verstand ist als das Vermögen der Erkenntnisse notwendig Beziehung von Vorstellungen auf Objekte. „Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist.“ Das Bewußtsein ist also nichts anderes als die Synthesis, in der die Einheit die Mannigfaltigkeit aufhebt und doch auch wiederum setzt. Jedes Bewußtsein enthält Einheit und Mannigfaltigkeit.

Aber nun nicht so, daß beides nebeneinander existierte in einem höheren Bewußtsein als z. B. in dem Kopfe des betreffenden Philosophen. Wir sprachen schon davon, daß man damit gerade den Versuch machen würde, die synthetische Einheit durch eine analytische zu ersetzen, welches unmöglich ist. Erscheint das Verhältnis von Einheit und Mannigfaltigkeit als ein Nebeneinander in einem Höheren, so ist eben damit nicht begriffen, wie aus dieser ihrer Vereinigung die bewußtseinszeugende Synthesis hervorgehen könne. Denn bei dieser Vorstellung des Verhältnisses wäre ja wieder ein übergeordnetes analytisches Bewußtsein vorausgesetzt, das nun in sich die beiden Momente der Synthesis befaßte. Aber damit wäre natürlich das Wesen der Synthesis nicht verständlich gemacht. Denn die Frage geht hier nach dem Prinzip der Synthesis überhaupt. Dieses vorausgesetzte analytische Bewußtsein würde auch erst möglich sein auf Grund einer voraufgegangenen Synthesis. Man darf deshalb nicht bei einer relativen Einheit der Gegensätze stehen bleiben. Sie müssen in bezug auf sich selbst identisch werden, d. h. die Synthesis muß begriffen werden als der lebendige Prozeß selbst, in dem sich die Einheit und Mannigfaltigkeit gegenseitig durchdringen und damit das Bewußtsein ihrer selbst erzeugen. Keines der beiden Momente kann ohne das andere im Bewußtsein vorhanden sein. Weder gibt es eine Einheit ohne eine Einheit von

[1]) Kr. d. r. V. S. 661. Fichte hat bekanntlich diesen zugleich identischen und doch mit Notwendigkeit Synthesis, und zwar alle Synthesis, begründenden Satz als „thetisch“ charakterisiert.

etwas, also Einheit eines Mannigfaltigen zu sein, noch ist das Bewußtsein einer Vielheit möglich ohne eine über- und durchgreifende Einheit. In dieser Entdeckung, die Kants Philosophie zum transzendentalen Idealismus macht, liegt aber die Einsicht von der absoluten Vereinigung dessen, was absolut getrennt schien, beschlossen. Das Verhältnis der Gegensätze ist nicht transzendent. Denn einmal gibt es kein bloß empirisches Bewußtsein, in dem das gegebene Einzelne in einer toten Passivität verharrte. Jedes empirische Bewußtsein trägt einen überempirischen Einheitsfaktor in sich. Umgekehrt geht zwar das transzendentale Ich als Grund und allgemeiner Charakter meinem empirischen, d. h. meinem empirischen Denken voraus, jedoch ist es nur im sinnlich Gegenwärtigen notwendig anzutreffen. Ohne eine empirische Vorstellung würde der Akt: „Ich denke" nicht stattfinden und die Kategorie der Kausalität z. B. bedeutet nichts, ohne daß ein wirklicher kausaler Vorgang erkannt ist. Das Ich als Erscheinungswelt ist nichts anderes als die wirkliche Einheit schaffende Funktion des empirisch Gegebenen, des Mannigfaltigen. Der Verstand ist das Sich-selbstwissen der Sinnenwelt und die Sinnenwelt die Konkretheit des Verstandes.

Weil nun der Verstand darauf beschränkt bleibt, die Dinge als Dinge, als Erscheinungen zu erkennen, so ist es keinem endlichen Bewußtsein beschieden, die reine Apperzeption zu vollziehen, die Einheit der Mannigfaltigkeit in ihrer Totalität darzustellen. Ich sagte: Keine Einheit, die nicht eine Einheit „von etwas" ist. Auf der anderen Seite gibt es auch kein Bewußtsein ohne die Gegenwart der Idealität. Freilich nicht als etwas vom Verstand positiv Begriffenes, sondern dadurch, daß der Verstand durch den in ihm lebendigen Widerspruch zur Einsicht seiner Endlichkeit und damit zur Selbstnegation getrieben wird. Das Absolute ist Überwindung der Sinnenwelt. Die Selbstnegation des Bewußtseins ist letztlich ein positiver Akt, denn das, was das Bewußtsein zum Bewußtsein macht, die Trennung von Subjekt und Objekt, durch die die Realität zur Erscheinung gebracht wird, ist selbst etwas Negatives. Die Negation dieser Negation ist die Selbstsetzung des ursprünglich Positiven.[1]) des absoluten Selbstbewußtseins, das vor aller

[1]) Vergl. F. Medicus, a. a. O. S. 163.

Erkenntnis vorhergeht, des Inbegriffs aller Realität, des Ideals der reinen Vernunft, der Idee Gottes.

Ich sagte vorhin: Man darf nicht bei einer relativen Einheit der Gegensätze stehen bleiben. Der Kritizismus, der sich noch nicht ganz befreit hat von dem dogmatischen Denken, bleibt bei dieser relativen Einheit stehen. Und damit wird ihm sofort und notwendig die ideale Einheit des Bewußtseins, die Idee, das absolute Ich, das ja nicht eingegangen ist in das Subjekt, nicht als „Ich" begriffen ist, sondern als ein Draußen verharrt, zum Ding-an-sich. Das Ding-an-sich ist der konsequente Ausdruck für das Unbedingte, Totale auf dem Boden des relativen Idealismus. Daher denn auch die ständige Neigung Kants, den „Inbegriff aller Realität" als Ding-an-sich zu verstehen, das Reden von einem „Gegenstand" der „bloßen" Idee, der unserer Erkenntnis nur durch Analogie-Schlüsse zugänglich sei, der ganze skeptische Unterton, der immer dann zum Vorschein kommt, wenn Kant von der Grenze „unserer" Erfahrung redet, so daß es scheint, als ob eine Beschränkung für die species: homo sapiens vorläge, wo doch eine Notwendigkeit des Objektiven unserer Erkenntnis konstatiert wird, die im Wesen dieser Erkenntnis selbst begründet ist.

Ich sprach in der Einleitung von der Notwendigkeit einer positiven Auflösung des Ding-an-sich-Begriffs. Dieselbe wird nicht geleistet, wenn man über der dogmatischen Form, in der im Ding-an-sich-Begriff die absolute Grundlage unserer Erkenntnis dargestellt wird, den wahren und kritisch notwendigen Gehalt dieses Begriffs übersieht. Die Konsequenzen, die sich aus einer solchen rein negativen Beurteilung ergeben, zeigt instruktiv der schon zitierte Windelbandsche Aufsatz über die Phasen der Ding-an-sich-Lehre. Die Unmöglichkeit des Begriffs sieht Windelband sehr klar und einleuchtend: „Kant stieß auf die fundamentale Einsicht, daß die Annahme von Subjekt und Objekt bereits eine Voraussetzung ist, welche die Erkenntnistheorie zu prüfen, aber nicht zu Grunde zu legen hat. Die Beziehung unserer Vorstellungen auf ein vorstellendes Subjekt und auf ein vorzustellendes Objekt sind in dem reinen Tatbestande des Vorstellungs-Inhaltes nicht enthalten, sondern bereits Deutungsversuche zur Erklärung der Vorstellung.[1]) Der Ding-an-sich-Begriff ist unter

[1]) A. a. O. S. 259.

dem Einfluß einer dogmatisch orientierten Psychologie gebildet. „Mit der Unterscheidung von Ding-an-sich und Erscheinung fielen nämlich auch die psychologischen Voraussetzungen seiner [scl. Kants] Untersuchungen zusammen. Der Gegensatz von Verstand und Sinnlichkeit als derjenige von Spontaneität und Rezeptivität setzt den „naiven Realismus“ voraus, die Meinung, daß es für das erfahrende Subjekt zu rezipierende Objekte gibt.“

So weit können wir uns mit der Darstellung ganz einverstanden erklären. Aber nun zieht Windelband den Schluß: „In dem ursprünglichen Geiste seiner [scl. Kants] theoretischen Entwicklung konnte das Ding-an-sich nur als das erscheinen, was es vom Standpunkte der Erkenntnistheorie in der Tat ist: eine völlig sinn- und nutzlose, deshalb verwirrende und störende Fiktion. Die Unterscheidung von Ding-an-sich und Erscheinung ist unhaltbar.“[1])

Wir glauben aufgewiesen zu haben, daß diese Unterscheidung zwar in der Form unhaltbar ist, im übrigen aber ihren tiefen Sinn hat. Die Energie, mit der sich der Ding-an-sich-Gedanke immer wieder innerhalb der Kantischen Gedankenwelt durchsetzt, läßt sich nicht restlos aus einfacher unkritischer Voreingenommenheit Kants erklären. Zu welcher Konsequenz solcher Erklärungsversuch führt, zeigt sich bei Windelband an der Stelle, wo er die Wiederaufnahme des Ding-an-sich-Begriffs bei Kant auf Grund seines praktischen Bedürfnisses darstellt: Der Moral-Philosoph Kant unterscheidet im Menschen ein sinnliches, in der Erfahrung erscheinendes, und ein vernünftiges, über alle Erfahrung erhabenes, sittliches Wesen. „Wenn er mit dieser Überzeugung seine Untersuchungen über das Ding-an-sich verglich, so mußte er dem Gedanken nachgehen, ob denn nicht schließlich doch jener problematische Verstand, der seine Gegenstände anschauend erzeugte, und dessen Denkbarkeit er anfänglich überhaupt geleugnet hatte, sich wenigstens als möglich herausstellte. Gelang das, so durfte sich die theoretische Vernunft mit der Möglichkeit des Dinges-an-sich begnügen, die praktische wußte dann wohl, es wirklich zu machen.“[2])

Damit wird also aus praktischem Interesse die kritische Einsicht, daß die objektive Welt als objektive durch die Tätig-

---

[1]) ebendort. [2]) A. a. O. S. 262.

keit des kategorialen Bewußtseins selbst erst entsteht, jeder Gedanke eines Dinges-an-sich darum dem kritischen Erkenntnisbegriff widersprechend und damit unvernünftig ist, wieder aufgegeben. Der absolute Idealismus wird durchbrochen und in dogmatischem Sinne relativiert. Zugleich ist damit ein Verhältnis von praktischem und theoretischem Vernunftgebrauch gedacht, das die Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft in sich trägt. Die praktische Vernunft verwirklicht, ja hat zu ihrem Prinzip, was durch die theoretische Vernunft eine lediglich negative Bestimmung findet. Damit ist der Dualismus im System dauernd festgesetzt. Es liegt diese Vorstellung des Verhältnisses in der Richtung, daß die Metaphysik, deren theoretische Unhaltbarkeit nachgewiesen ist, nun durch die praktische Vernunft eine neue Stütze findet, so daß im Grunde genommen von Kant nur ein Wechsel der Unterlage vorgenommen wird.[1]) Die Metaphysik bleibt dabei ungestört dieselbe, der Dogmatismus des Ding-an-sich-Begriffs, in der Theorie verworfen, findet in der Praxis volle Anerkennung. Welche Unmöglichkeiten und unauflöslichen Probleme sich mit dieser Anschauung ergeben, ist im dritten Kapitel unserer Untersuchung darzutun. Hier soll lediglich auf den Grund dieser Schiefheit hingewiesen werden. Er liegt darin, daß man sich durch Ausscheidung der im Ding-an-sich-Begriff wirksamen positiven Momente der Ideenlehre den systematischen Ausgangspunkt für den Aufbau der praktischen Philosophie zerstört hat und damit natürlich auch den Weg zu einer wahrhaft kritischen Behandlung der Probleme des praktischen Vernunftgebrauchs, da eine solche nur im engsten Zusammenhang mit der Kritik der theoretischen Vernunft stattfinden kann, das heißt aber nur bei einer klaren Einsicht in den obersten Einheitsgrund des Systems der Vernunft überhaupt.

4. Die Kritik der Gottesbeweise.

Am wirksamsten, jedenfalls für das allgemeine Bewußtsein am eindringlichsten, hat Kant die Grundlage der dogmatischen Ideenlehre in seiner Kritik der Gottesbeweise vernichtet. Aber haben wir in ihr eine rein negative Kritik vor uns, wie es ja die verbreitete Ansicht ist?

---

[1]) Vergl. dazu F. Brunstäd, a. a. O. S. 7.

Kant geht in seiner Kritik des ontologischen Gottesbeweises aus von der Unterscheidung zwischen dem Begriff und dem wirklichen Gegenstand selbst. Der Begriff bedeutet lediglich die logische (und d. h. hier analytische) Möglichkeit eines Dinges. Dagegen geschieht die Position des Dinges als realen Gegenstandes in der Erfahrung. So argumentiert er nun auch: „Der Begriff Gottes bedeutet bloß seine logische Möglichkeit und läßt wegen der Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwissenheit.“ Es geht dem Begriffe Gottes so wie dem Begriff von hundert Talern. Hundert gedachte Taler sind noch keine hundert wirklichen Taler. Nun ist Gott kein Gegenstand einer möglichen sinnlichen Erfahrung. An diese aber ist nach den Feststellungen der transzendentalen Analytik unsere kategoriale Erkenntnis gebunden. Folglich kann eine Existenz Gottes nicht ausgesagt werden.

Genau das gleiche Argument benutzt Kant, wenn er fragt: „Ich frage euch, ist der Satz: Dieses oder jenes Ding existiert, ist, sage ich, dieser Satz ein analytischer oder synthetischer Satz? Wenn er das erstere ist, so tut ihr durch das Dasein des Dinges zu eurem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu, aber alsdann müßte entweder der Gedanke, der in euch ist, das Ding selber sein, oder ihr habt ein Dasein, als zur Möglichkeit gehörig, vorausgesetzt und alsdann das Dasein dem Vorgeben nach aus der inneren Möglichkeit geschlossen, welches nichts als eine elende Tautologie ist.“[1])

Man kann dieser Argumentation zustimmen, ohne doch bei ihr stehen zu bleiben. Ja es ist sogar zu sagen, daß man nur dann die ganze Tragweite und eigentliche Bedeutung dieser Kritik zu würdigen und anzuerkennen vermag. Wie ja jede Negation erst mit der Einsicht in die ihr zu Grunde liegende Position in ihrem tiefsten Sinne zum Bewußtsein kommt. Wir sagten oben einmal: Solange man auf der dogmatischen Erkenntnisbasis verharrt, behält die bloße Skepsis recht. Das gilt auch hier: solange man den Realismus, der dem ontologischen Beweis zu Grunde liegt, nicht selbst ganz verlassen hat, bedeutet diese Kritik Kants den Nachweis der Unmöglichkeit, das Dasein

[1]) Kr. d. r. V. S. 471.

Gottes zu beweisen, und weiter nichts,[1]) und es tritt dann die skeptische Stimmung ein, die entweder ganz verzichtet auf irgend welche religiöse Aussage, oder aber, und das ist überwiegend der Fall, eine Trennung von Glauben und Wissen behauptet, die sich auf den Dualismus von theoretischer und praktischer Vernunft zu stützen pflegt, auf dessen Unhaltbarkeit wir am Ende des vorigen Abschnittes hinzuweisen uns bemüht haben. Beispiele für ein solches Verfahren bietet ja die Theologie des 19. Jahrhunderts in reicher Auswahl, und im ganzen hat Hegel heute noch recht, wenn er sagt: „Das Beweisen religiöser Wahrheit als solches ist in der Denkweise der Zeit so sehr um allen Kredit gekommen, daß die Unmöglichkeit solchen Beweisens bereits ein allgemeines Vorurteil ist und noch mehr, daß es selbst für irreligiös gilt, solcher Erkenntnis Zutrauen zu schenken. Daher ist dieses Beweisen auch so sehr außer Kurs gesetzt, daß die Beweise kaum hie und da nur historisch bekannt, ja selbst Theologen, d. i. solchen, welche von den religiösen Wahrheiten eine wissenschaftliche Bekanntschaft haben wollen, unbekannt sein können.“ [2])

Es zeigt sich dann immer zugleich, was wir schon bei der Einführung des praktischen Vernunftgedankens in der Windelbandschen Darstellung beobachten konnten:[3]) Um nicht in totaler Skepsis verharren zu müssen, ist man gezwungen, den kritischen Gedanken irgendwie abzuschwächen. Wenn man mit der Kritik vollen Ernst macht, so stellt sich die Unmöglichkeit eines Dinges-an-sich als dem kritischen Erkenntnisbegriff und seiner Auffassung von Objektivität direkt widerstreitend heraus. Um aber doch Raum zu behalten für die Realität der praktischen

---

[1]) Diese Auffassung ist z. B. scharf formuliert bei Windelband zu finden. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. II, S. 108: „Diese Widerlegung (scl. die sich in der Kr. der Gottesbeweise vollzieht) richtet sich . . . nicht gegen den Satz von der Existenz der Gottheit selbst, sondern nur gegen die Versuche einer theoretischen Beweisführung dafür.“

[2]) Hegel: Philosophie der Religion. Bd. II. S. 360.

[3]) Es sei hier, um Mißverständnisse abzuwehren, darauf hingewiesen, daß wir nicht im mindesten die historische Möglichkeit der Beobachtungen Windelbands in Frage zu stellen geneigt sind. Es handelt sich vielmehr für uns um den Nachweis, daß man mit dieser Darstellung des „dogmatischen Kant“ sachlich und erst insofern auch historisch den Intentionen des Kritizismus nicht gerecht zu werden vermag.

Vernunftidee, macht man aus der Unmöglichkeit eine bloße Unerkennbarkeit und hält sich dadurch eine Hintertür offen für die Wiederaufnahme der dogmatisch gefaßten Idee.

Nicht anders steht es mit dem Verständnis der Kritik der Gottesbeweise. Die Unmöglichkeit eines Beweises für das Dasein Gottes wird zugestanden, aber darum der dogmatische Gottesgedanke selbst nicht aufgegeben. Damit ist aber verkannt, daß die Kritik Kants letztlich nicht nur jeden Beweis für die Existenz Gottes trifft, sondern diese selbst. Die Kategorien, die das Dasein eines Dinges konstituieren, können auf Gott nicht angewandt werden, denn diese Anwendung ist an die Möglichkeit der Erfahrung gebunden, und diese Erfahrung zeigt sich Gott gegenüber aufgehoben.[1]) Das ist der Nachweis, den Kant liefert. Damit ist aber das Dasein dieses „Dinges" als eine Unmöglichkeit erkannt. Nichts anderes besagt auch die Kritik des kosmologischen Beweises. Jedes Ding wird notwendig als bedingt gedacht, es steht unter der Kategorie der Kausalität. Folglich ist es unmöglich, irgend eine Existenz als schlechterdings und an sich notwendig auch nur zu denken. Ich komme nie zu einem Anfang der Kausalitätsreihe. Gott, die absolute Bedingung der Welt, fragt: „Woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung bloß vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne die mindeste Hindernis verschwinden zu lassen."[2])

Ist somit der dogmatische Gottesgedanke völlig zerstört, so tritt damit zugleich die Nötigung auf, ihn auf kritischer Grundlage wieder zu errichten, ja die Vernichtung der Existenz Gottes ist nur möglich für den transzendentalen und also positiven Idealismus. Die einfache Skepsis ist in sich selbst haltlos und widerspruchsvoll, weil sie letztlich den dogmatischen Erkenntnisboden nicht verlassen hat. Die wahre Negation ist nur die Kehr-

[1]) Ein erkenntnistheoretischer Nachweis dafür, daß diese Erfahrung ersetzt werden kann durch eine Forderung der praktischen Vernunft, dürfte trotz der häufigen Behauptung dieses Ersatzes noch nicht erbracht worden sein, sofern man wenigstens an einem solchen Nachweis die billige Forderung zu stellen gewillt ist, daß in ihm das Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft irgendwie kritisch bestimmt aufgefaßt wird.

[2]) Kr. d. r. V. S. 482.

seite einer idealistischen Position. Das kommt bei Kant selbst deutlich genug zum Vorschein: „Wenn ich zu existierenden Dingen überhaupt etwas Notwendiges denken muß, kein Ding aber an sich selbst als notwendig zu denken befugt bin, so folgt daraus unvermeidlich: daß Notwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge selbst angehen und treffen müsse, weil sonst ein Widerspruch vorgehen würde, mithin keiner dieser beiden Grundsätze objektiv sei, sondern sie allenfalls nur subjektive Prinzipien der Vernunft sein können." [1]) Das „allenfalls nur" kann uns nicht mehr stören. Wir finden hier einfach den uns nun schon vertrauten Gedanken wieder, daß der Grund aller Realität (denn um den handelt es sich ja bei der Annahme eines absolutnotwendigen Wesens) im Subjekte liegt. Kann kein Ding als absolut-notwendig angesehen werden, so folgt hieraus, „daß ihr das Absolut-notwendige außerhalb der Welt annehmen müßt." [2]) Wir führten oben die Frage Kants an: „Wenn der Satz, dieses oder jenes Ding existiert, ein analytischer ist, so müßte der Gedanke, der in euch ist, das Ding selber sein." Nun ist das Ding, dessen Existenz hier ausgesagt ist, Gott selbst. Die Folgerung lautet also dementsprechend: So müßte der Gedanke Gottes, der in euch ist, Gott selbst sein, oder: in dem Gedanken von Gott müßte Gott selbst da sein, oder: unser Gottesgedanke müßte Dasein Gottes sein. Das ist aber ein Satz, der im transzendentalen Idealismus einen systematischen Erkenntniswert von höchster Bedeutung hat. Der Gedanke Gottes ist das Erlebnis der Überwindung des Gegensatzes von Begriff und Sein. Der Verstand hält Sein und Begriff streng auseinander, jedes als identisch mit sich. Aber der Begriff ohne Sein ist ein Einseitiges und Unwahres, und ebenso das Sein, in dem kein Begriff ist, das begrifflose Sein. Dieser Gegensatz, der in die Endlichkeit fällt, kann bei dem unendlichen, bei Gott, gar nicht statthaben. Wir sahen oben: [3]) die Möglichkeit des Bewußtseins liegt selbst erst begründet in der Einheit, die allen Vorstellungen vorhergeht, der reinen Apperzeption, dem absoluten Selbstbewußtsein, dem Ideal der reinen Vernunft. Dem absoluten Selbstbewußtsein gegenüber ist nun aber die Frage: Woher bist du denn? sinnlos geworden. Hier haben wir das Unbedingte erreicht. Die Ver-

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 484. [2]) Kr. d. r. V. S. 485. [3]) S. 29.

nunft fragt nicht, warum sie vernünftig sei. Und so führt uns die Kritik der Gottesbeweise zu der Idee Gottes, wie sie auf kritischem Boden zu verstehen ist. Gott wird erkannt als absolutes Ich.

5. Das Ideal der reinen Vernunft.

Fällt die Einheit der Apperzeption und der Inbegriff aller Realität in der Idee zusammen, sind Formalprinzip und Materialprinzip beide in ihr beschlossen, so ist das nur möglich auf Grund eines „subjektiven Idealismus“, sofern wenigstens die Einheit von Erkenntnistheorie und ethischer Metaphysik, von der wir in unserer Einleitung sprachen, so geschaffen werden soll, daß in ihr das Prinzip unserer Erkenntnis, und zwar als einer allgemein-gültigen, notwendigen Erkenntnis, und die oberste Einheit der „Metaphysik“ zusammenfallen. Daß Kants Kritizismus nach einer solchen Einheit intendiert, versuchten wir in unseren bisherigen Ausführungen darzutun. Ein Beweis dafür, daß Kant selbst diesen kritisch-positiven Gebrauch von „Metaphysik“ kennt, liegt ja z. B. in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ vor, wo er in der Einleitung von der „Idee einer zwiefachen Metaphysik“ redet, einer „Metaphysik der Natur“ und einer „Metaphysik der Sitten“. Beide unterscheiden sich als Metaphysik von der bloß formalen Logik dadurch, daß sie auf empirische Erfahrung gehen, wogegen sie als „reine Philosophie“ mit der formalen Logik das gemeinsam haben, von „Prinzipien a priori“ zu handeln. Metaphysik unterscheidet sich also von formaler Logik genau so, wie diese von der transzendentalen Logik, und wenn darum die Wissenschaft, die in der Kritik der reinen Vernunft selbst zur Darstellung kommt, in dieser Einteilung der Philosophie, wie sie die Einleitung zur Metaphysik der Sitten gibt, unterkommen soll, so kann sie nichts anderes sein, als eben die Lehre von der Beziehung von Prinzipien a priori auf Objekte überhaupt, also eine Ideenlehre, die die zwiefache Metaphysik begründet, indem sie ihre Möglichkeit dartut, und also Grundwissenschaft der Metaphysik und Erkenntnistheorie zugleich ist. Diese Auffassung bestätigt sich, wenn Kant a. a. O.[1]) sagt: „Das System der reinen Vernunft heißt Metaphysik, wiewohl dieser Name auch der

[1]) Kr. d. r. V. S. 634.

ganzen reinen Philosophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden kann, um sowohl die Untersuchung alles dessen, was jemals a priori erkannt werden kann, als auch die Darstellung desjenigen, was ein System reiner philosophischer Erkenntnisse ausmacht . . . zusammenzufassen."

Wir sagten, diese Einheit von Erkenntnistheorie und Metaphysik fordert einen subjektiven Idealismus. Es ist nun aber gar keine Frage, daß Kant an den wenigen Stellen, wo er von dem Ideal der reinen Vernunft handelt, also in den Sätzen, wo dieser subjektive Idealismus seinen Abschluß zu finden hätte, sich in Wendungen ergeht, die dem Gedankenkreis des objektiven Idealismus entnommen sind. Er redet von „Hypostasierung" und „Realisierung" der Idee, und er würde den Anschein eines Platonikers erwecken (und hat es für manche seiner Interpreten!), wenn nicht jede Behauptung, die nach objektivem Idealismus aussieht, durch eine entgegengesetzte Kritik wieder aufgehoben würde. Man kann hier vielleicht am deutlichsten in dem ganzen Buche beobachten, wie die beiden Tendenzen, die Kant beherrschen, die positive und die negative, eine falsche dogmatische Position bekämpfende, nebeneinander hergehen und auf eine Einigung hinzielen, ohne daß es ihnen gelänge, ihren Gegensatz zu überwinden und ineinander aufzugehen.

Versuchen wir, uns das Gesagte an den Aussagen Kants selbst deutlich zu machen. „Wir finden bei näherer Untersuchung", heißt es da, „daß sich die Idee von dem Inbegriffe aller Möglichkeit bis zu einem durchgängig a priori bestimmten Begriff läutere und dadurch der Begriff von einem einzelnen Gegenstande werde, der durch die bloße Idee durchgängig bestimmt ist, mithin ein Ideal der reinen Vernunft genannt werden muß." [1]) Schon hier findet sich die objektivierende Ausdrucksweise, und wir tun gut, uns neben die Begriffsbestimmung des Ideals als eines „einzelnen Gegenstandes" die andere zu halten, die Kant kurz vorher gegeben hat, von dem Ideal als der „Idee in individuo". Das „Sich läutern" der Idee zum Ideal wird nun weiterhin noch näher bestimmt: „Es ist aber durch diesen Allbesitz der Realität der Begriff eines Dinges an sich selbst, als durchgängig bestimmt, vorgestellt, und der

[1]) Kr. d. r. V. S. 456.

Begriff eines entis realissimi ist der Begriff eines einzelnen Wesens, weil von allen möglichen entgegengesetzten Prädikaten eines, nämlich das, was zum Sein schlechthin gehört, in seiner Bestimmung angetroffen wird. Also ist es ein transzendentales Ideal, welches der durchgängigen Bestimmung, die notwendig bei allem, was existiert, angetroffen wird, zu Grunde liegt und die oberste und vollständige materiale Bedingung seiner Möglichkeit ausmacht, auf welche alles Denken der Gegenstände überhaupt, ihrem Inhalte nach, zurückgeführt werden muß." [1]) „So wird denn alle Möglichkeit der Dinge (der Synthesis des Mannigfaltigen ihrem Inhalte nach [!]) als abgeleitet und nur allein die desjenigen, was alle Realität in sich schließt, als ursprünglich angesehen." [2]) Auch hier wird also das Ideal als Ding bezeichnet. Wie wenig das jedoch der eigentlichen Absicht Kants entspricht, zeigt gleich der übernächste Satz: „Daher wird der bloß in der Vernunft befindliche Gegenstand ihres Ideals auch das Urwesen (ens originarium), sofern es keines über sich hat, das höchste Wesen (ens summum), und sofern alles, als bedingt, unter ihm steht, das Wesen aller Wesen (ens entium) genannt." Was irgend ein „bloß in der Vernunft befindlicher Gegenstand" sei, erläutert uns Kant weiter nicht, aber er wehrt sich kräftig gegen ein Mißverständnis im dogmatischen Sinne, im Sinne eines objektiven Idealismus: „Alles dieses aber bedeutet nicht das objektive Verhältnis eines wirklichen Gegenstandes zu anderen Dingen, sondern der Idee zu Begriffen." Kant weist uns also, um deutlicher werden zu lassen, was gemeint ist, auf das Verhältnis, wie es zwischen der Idee und den Verstandesbegriffen besteht, hin. Es handelt sich also um Beziehungen, die in der Vernunft selbst statthaben, eben um einen „bloß in der Vernunft befindlichen Gegenstand".

Wir machten schon im Anfang des Kapitels, wo wir uns ja mit den gleichen Ausführungen zu beschäftigen hatten, auf das Mißverständliche der Kantischen Ausführungen aufmerksam und führten dort die Stelle an, die solchen Mißverstand am stärksten nahe legt: „Denn die Vernunft legte sie (scl. die Idee) nur als den Begriff von aller Realität der durchgängigen Bestimmung der Dinge überhaupt zu Grunde, ohne zu verlangen, daß alle diese Realität objektiv gegeben sei und selbst ein Ding aus-

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 457. [2]) Kr. d. r. V. S. 459.

mache." Nun zeigen sich die verhängnisvollen Konsequenzen der Bestimmung des Ideals als eines Gegenstandes. Denn um die objektivierende Deutung seiner Ausführungen zu vermeiden, muß Kant den ganzen Gedanken des Ideals wieder aufheben und tut es im Widerspruch zu seiner eigenen Herleitung des Ideals: „Dieses letztere (nämlich, daß der Begriff aller Realität ein Ding ausmache) ist eine bloße Erdichtung, durch welche wir das Mannigfaltige unserer Ideen in einem Ideale als einem besonderen Wesen zusammenfassen und realisieren." Es bedeutet vielmehr auf der neuen Erkenntnisgrundlage die Zusammenfassung der Idee in individuo gar keine Notwendigkeit mehr, sie nun auch als Ding zu verobjektivieren und damit der Kritik zu widerstreiten. Kant hat selbst, wenn auch nur in einer Anmerkung, die Lösung der Schwierigkeit in die Hand gegeben, ohne sich dessen selbst bewußt zu sein.[1] „Dieses Ideal des allerrealsten Wesens wird also . . . endlich, durch einen natürlichen Fortschritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit sogar personifiziert, wie wir bald anführen werden: weil die regulative Einheit der Erfahrung nicht auf den Erscheinungen selbst (der Sinnlichkeit allein), sondern auch der Verknüpfung ihres Mannigfaltigen durch den Verstand (in einer Apperzeption) beruht, mithin die Einheit der höchsten Realität und die durchgängige Bestimmbarkeit (Möglichkeit) aller Dinge in einem höchsten Verstande, mithin in einer Intelligenz zu liegen scheint." Es ist höchst interessant und bedeutsam, wie hier Kant durch die Besinnung auf sein eigentliches Erkenntnisprinzip, nämlich die Synthesis, wie sie ihm am eindringlichsten „die Verknüpfung des Mannigfaltigen durch den Verstand" zeigt, die „regulative Einheit der Erfahrung" gleich „Einheit der höchsten Realität" (das Formalprinzip) und die „durchgängige Möglichkeit" (das Material-Prinzip) letztlich doch zusammenzufassen vermag, und wie in dieser Zusammenfassung der subjektive Idealismus geboren wird. Gott wird als Intelligenz, als Ich erfaßt. Das Prinzip der Erkenntnis-Theorie und das Prinzip der Metaphysik finden sich im Gottesgedanken des subjektiven Idealismus zusammen und so entspringt eine kritische Religions-Philosophie: „So ist das Ideal der reinen Vernunft der Gegenstand einer transzendentalen Theologie."

[1]) Kr. d. r. V. S. 462.

Kapitel II.

Der regulative Gebrauch der Idee.

Wir haben bis jetzt den systematischen Ort bestimmt, den die Idee Gottes in der Struktur des kritischen Erkenntnisbegriffs einnimmt. Es steht noch aus, zu zeigen, wie die Idee sich zum regulativen (theoretischen) und praktischen Gebrauch besondert. Durch die Lösung dieses Teils der Aufgabe sind die bisherigen Aufstellungen zu bestätigen und zu rechtfertigen, und zwar insofern, als dabei deutlich zu machen ist, daß die Idee des regulativen und des praktischen Vernunftgebrauchs eine und dieselbe ist, nämlich eben die, von deren systematischem Ort unser erstes Kapitel gehandelt hat.

1. Erläuterung des Begriffs. Regulativ und Konstitutiv.

Welchen Sinn hat es, wenn Kant vom regulativen Gebrauch der Idee spricht? Eine Antwort auf diese Frage finden wir am einfachsten in dem Anhang der transzendentalen Dialektik,[1]) der ja von dem regulativen Gebrauche der Ideen [2]) der reinen Vernunft handelt. Zunächst schickt Kant eine allgemeine Bemerkung voraus: „Alles, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, muß zweckmäßig und mit dem richtigen Gebrauche derselben einstimmig sein, wenn wir nur einen gewissen Mißverstand verhüten und die eigentliche Richtung derselben ausfindig machen können. Also werden die transzendentalen Ideen allem Vermuten nach ihren guten und folglich immanenten Gebrauch haben, obgleich, wenn ihre Bedeutung verkannt und sie für Begriffe von wirklichen Dingen genommen werden, sie trans-

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 502 ff.

[2]) „Idee“ als „die einzige, deren reine Vernunft fähig ist“, und „Ideen“ als aus dem obersten Prinzip entspringende Begriffe der reinen Vernunft, werden von Kant nebeneinander gebraucht.

szendent in der Anwendung und eben darum trüglich sein können. Denn nicht die Idee an sich selbst, sondern bloß ihr Gebrauch kann, entweder in Ansehung der gesamten möglichen Erfahrung, überfliegend (transzendent) oder einheimisch (immanent) sein." Hier spricht Kant in selten klarer Weise die eigentliche Absicht der Kritik aus. Nicht die Ideen selbst, sondern die ihnen inadäquaten Begriffe des Dogmatismus („obgleich, wenn ihre Bedeutung verkannt und sie für Begriffe von wirklichen Dingen genommen werden") sind aufzulösen und an Stelle dieser Verkehrtheit ihre wahrhafte Bedeutung und Geltung herauszustellen.

Welches ist nun der immanente Gebrauch, von dem Kant hier spricht? Er fährt fort: „Übersehen wir unsere Verstandeserkenntnisse in ihrem ganzen Umfange, so finden wir, daß dasjenige, was Vernunft ganz eigentümlich darüber verfügt und zustande zu bringen sucht, das Systematische der Erkenntnis sei, d. i. der Zusammenhang derselben aus einem Prinzip. Diese Vernunfteinheit setzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntnis, welche vor der bestimmten Erkenntnis der Teile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Teile seine Stelle und Verhältnis zu den übrigen a priori zu bestimmen. Diese Idee postuliert demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntnis, wodurch diese nicht bloß ein zufälliges Aggregat, sondern ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird." [1]) In dem Zitierten haben wir bereits eine Bestimmung des regulativen Gebrauchs der Idee. Er schließt die Verstandeserkenntnis nach notwendigen Gesetzen zu einem System zusammen. Jedoch ist über die objektive Gültigkeit dieses Gebrauchs der Idee noch nichts damit ausgemacht. Darauf macht Kant in dem ff. aufmerksam: „Man sieht aber hieraus nur: daß die systematische oder Vernunfteinheit der mannigfaltigen Verstandeserkenntnis ein logisches Prinzip sei, um da, wo der Verstand allein nicht zu Regeln hinlangt, ihm durch Ideen fortzuhelfen und zugleich der Verschiedenheit seiner Regeln Einhelligkeit unter einem Prinzip (systematische) und dadurch Zusammenhang zu verschaffen, soweit als es sich tun läßt." [2]) Es würde also, meint Kant, damit die Frage noch nicht ausgeschlossen sein, ob nicht dieser regulative, d. h. zu

[1]) Kr. d. r. V. S. 504. [2]) Kr. d. r. V. S. 506.

einer Einheit führende Gebrauch der Idee ein bloß logischer, also lediglich subjektiver („subjektiv“ in dogmatischem Verstande) sei. Dieses Mißverständnis, das weitverbreitet, sich nicht ohne Kants eigene Schuld immer wieder einschleicht, wehrt er aber im ff. energisch und deutlich ab. Ein logisches Prinzip kann nur dann eine Wahrheit enthalten, wenn es sich auf ein transzendental-logisches Prinzip zurückführen läßt. Kant fährt an der eben zitierten Stelle fort: „Ob aber die Beschaffenheit der Gegenstände oder die Natur des Verstandes, der sie als solche erkennt, an sich zur systematischen Einheit bestimmt sei, und ob man diese a priori, auch ohne Rücksicht auf ein solches Interesse der Vernunft gewissermaßen postulieren und also sagen könne: Alle möglichen Verstandeserkenntnisse (darunter die empirischen) haben Vernunfteinheit und stehen unter gemeinschaftlichen Prinzipien, woraus sie, unerachtet ihrer Verschiedenheit, abgeleitet werden können; das würde ein transzendentaler Grundsatz der Vernunft sein, welcher die systematische Einheit nicht bloß subjektiv und logisch als Methode, sondern objektiv notwendig machen würde.“

Das Gesagte erläutert Kant an dem Begriff der Einheit der Kräfte als Kausalitäten der Substanz, welche Einheit gar nicht gefunden würde, wenn nicht das logische Vernunftprinzip diese Einheit so weit als möglich zustande zu bringen erforderte. Zunächst, sagt er, ist diese Vernunfteinheit „bloß hypothetisch“, d. h. „man behauptet nicht, daß eine solche in der Tat angetroffen werden müsse.“ Das wäre eben die Behauptung des Dogmatismus. Eine objektive Erkenntnis der Idee in diesem Sinne ist nach der Kritik Kants ausgeschlossen. „Die Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf einen Gegenstand.“ Wollten wir die Idee in der Erfahrung zu finden hoffen, so würde das eine vergebliche Hoffnung sein, denn dazu wäre eben die Totalität der Erfahrung als gegeben vorauszusetzen, was aber, wie wir gesehen haben, gerade dem Begriff der Erfahrung als diskursiver Erfahrung der Erscheinungswelt widerspricht. Aber diese Unmöglichkeit der objektiven Erkenntnis der Idee ist darum kein Mangel. An die Stelle dieser objektiven Geltung tritt eine objektivitätsmäßige Geltung, die sogleich von Kant selbst erläutert wird, und deren transzendentallogische Bestimmtheit gerade den Sinn des regulativen Gebrauchs ausmacht. Kant

fährt fort: „Es zeigt sich aber, wenn man auf den transzendentalen Gebrauch des Verstandes acht hat, daß diese Idee einer Grundkraft überhaupt nicht bloß als Problem zum hypothetischen Gebrauche bestimmt sei, sondern objektive Realität vorgebe, dadurch die systematische Einheit der mancherlei Kräfte einer Substanz postulieret und ein apodiktisches Vernunftprinzip errichtet wird. Denn ohne daß wir einmal die Einhelligkeit der mancherlei Kräfte versucht haben, ja selbst wenn es uns nach allen Versuchen mißlingt, sie zu entdecken, setzen wir doch voraus: es werde eine solche anzutreffen sein, und dieses nicht allein, wie in dem angeführten Falle wegen der Einheit der Substanz, sondern wo sogar viele, ob zwar im gewissen Grade gleichartige, angetroffen werden, wie an der Materie überhaupt, setzt die Vernunft systematische Einheit mannigfaltiger Kräfte voraus, da besondere Naturgesetze unter allgemeineren stehen, und die Ersparung der Prinzipien nicht bloß ein ökonomischer Grundsatz der Vernunft, sondern inneres Gesetz der Natur wird.

In der Tat ist auch nicht abzusehen, wie ein logisches Prinzip der Vernunfteinheit der Regeln stattfinden könne, wenn nicht ein transzendentales vorausgesetzt würde, durch welches eine solche systematische Einheit, als den Objekten selbst anhängend, a priori als notwendig angenommen wird. Denn mit welcher Befugnis kann die Vernunft im logischen Gebrauche verlangen, die Mannigfaltigkeit der Kräfte, welche uns die Natur zu erkennen gibt, als eine bloß versteckte Einheit zu behandeln und sie aus irgend einer Grundkraft, soviel an ihr ist, abzuleiten, wenn es ihr frei stände zuzugeben, daß es ebensowohl möglich sei, alle Kräfte wären ungleichartig und die systematische Einheit ihrer Ableitung der Natur nicht gemäß? Denn alsdann würde sie gerade wider ihre Bestimmuug verfahren, indem sie sich eine Idee zum Ziele setzte, die der Natureinrichtung ganz widerspräche. Auch kann man nicht sagen: sie habe zuvor von der zufälligen Beschaffenheit der Natur diese Einheit nach Prinzipien der Vernunft abgenommen. Denn das Gesetz der Vernunft, sie zu suchen, ist notwendig, weil wir ohne dasselbe gar keine Vernunft, ohne diese aber keinen zusammenhängenden Verstandesgebrauch, und in dessen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit haben würden, und

wir also in Ansehung des letzteren die systematische Einheit der Natur durchaus als objektivgültig und notwendig voraussetzen müssen."

Was aber damit gesagt ist, wenn die regulative Idee als objektivgültig und notwendig bezeichnet wird, wird uns sofort noch deutlicher, wenn wir an die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe denken, von der im ersten Kapitel die Rede war. Dort schließt Kant mit der Abwehr der Meinung, daß man die aus dem Prinzip der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption „rein und unvermischt" [1]) entspringenden Kategorien als auf bloß subjektiver Notwendigkeit beruhende Formen der Erfahrung auffasse. „Nun sind nur zwei Wege, auf welchen eine notwendige Übereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden kann: Entweder die Erfahrung macht diese Begriffe, oder diese Begriffe machen die Erfahrung möglich." [2]) Oben heißt es: „Auch kann man nicht sagen, sie [scl. die Vernunft] habe zuvor von der zufälligen Beschaffenheit der Natur diese Einheit nach Prinzipien der Vernunft abgenommen." Vielmehr haben die Kategorien objektive Gültigkeit auf Grund der Einheit, die in der regulativen Idee ihren positiven Ausdruck findet. „Es ist aber die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich daß sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht." Oben hieß es: „Denn das Gesetz der Vernunft, sie zu suchen, ist notwendig, weil wir ohne dasselbe gar keine Vernunft, ohne diese aber keinen zusammenhängenden Verstandesgebrauch, und in dessen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit haben würden . . ." Es erhellt aus dieser Zusammenstellung, daß es sich beide Male um das gleiche Problem handelt, um das Problem der objektiven Gültigkeit von Erkenntnissen. Nur ist die Tatsache der objektiven Geltung der Verstandeserkenntnis in vorliegendem Falle selbst wieder benutzt, um die objektivitätsmäßige Geltung der regulativen Idee und der aus ihr abfließenden Prinzipien systematischer Vernunfteinheit der Erkenntnis nachzuweisen, während in der Deduktion der reinen

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 87. [2]) Kr. d. r. V. S. 682.

Vernunftbegriffe ihre objektive Geltung gerade durch die Idee ihre Begründung fand. Daß aber „das transzendentale Prinzip der Vernunfteinheit“ hier und „die Einheit des Bewußtseins“ dort nicht zwei verschiedene Prinzipien, sondern ein und dasselbe Prinzip aller Erkenntnis ist, geht eben aus dem gleichen Verhältnis hervor, in dem der Verstand beide Male zu dieser Einheit steht.

Es ist also mit der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe zugleich der Anspruch der Vernunft, eine durchaus objektivgültige und notwendige Einheit in ihren Ideen zu besitzen, gerechtfertigt, und es ist dann deutlich, wie das „bloß subjektiv“ und „nur regulativ“ im regulativen Gebrauch der Idee seinen transzendental-logischen Sinn erhält, d. h. aber als subjektiv im Sinn von transzendentalem Ich (Ich als Selbstbewußtsein der reinen Apperzeption). So ist denn auch der oft behauptete Gegensatz von „regulativ“ und „konstitutiv“ richtigzustellen, und zwar dahin, daß die Vernunft sich im theoretischen Gebrauch freilich nicht unmittelbar auf die Erscheinungswelt bezieht, also auch nicht konstitutiv im Sinne der Kategorien ist, daß aber die Kategorien nur deshalb von konstitutivem Gebrauche sind, weil sie in der Idee ihre systematische, transzendentale oder regulative Einheit haben.

Im weiteren weist Kant nach, wie die Prinzipien der Homogenität, der Spezifikation und der Kontinuität der Formen, auf dogmatischer Erkenntnisgrundlage als Schulregeln oder bloß logische Prinzipien auftretend, erst als transzendental-logische Begriffe der regulativen Idee ihre objektive Geltung erhalten.

„Daß eine gewisse systematische Einheit aller möglichen empirischen Begriffe, sofern sie von höheren und allgemeineren abgeleitet werden können, gesucht werden müsse, ist eine Schulregel oder logisches Prinzip, ohne welches kein Gebrauch der Vernunft stattfände.“ In dieser Form tritt die Notwendigkeit dieses Vernunftbegriffs auf dem Boden der formalen Logik auf. Da die formale Logik für den dogmatischen Rationalisten zugleich objektive Geltung hat, so ist mit dieser Regel vorausgesetzt, daß auch „in der Natur eine solche Einhelligkeit angetroffen werde, welches die Philosophen in der bekannten Schulregel“ ausdrücken: „daß man die Anfänge (Prinzipien) nicht ohne Not vervielfältigen müsse (entia praeter necessitatem non esse multi-

plicanda). Dadurch wird gesagt: daß die Natur der Dinge selbst zur Vernunfteinheit Stoff darbiete . . ." Und nun kommt Kant auf die Berechtigung dieser Behauptung: „Man möchte vielleicht glauben, dieses [scl. eine Einheit zu suchen] sei ein bloß ökonomischer Handgriff der Vernunft, um sich soviel als möglich Mühe zu ersparen, und ein hypothetischer Versuch, der, wenn er gelingt, dem vorausgesetzten Erklärungsgrunde eben durch diese Einheit Wahrscheinlichkeit gibt. Allein eine solche selbstsüchtige Absicht ist sehr leicht von der Idee zu unterscheiden, nach welcher jedermann voraussetzt: diese Vernunfteinheit sei der Natur selbst angemessen, und daß die Vernunfteinheit hier nicht bettele, sondern gebiete, obgleich ohne die Grenzen dieser Einheit bestimmen zu können." [1]) Kant macht ebenso wie oben darauf aufmerksam, daß man diese Einheit nach Prinzipien der Vernunft, nicht von der zufälligen Beschaffenheit der Natur abnehmen könne. Die Erklärung des Empirismus ist hinfällig. Es läßt sich sehr wohl denken, daß unter den Erscheinungen eine so große Verschiedenheit herrscht, „daß auch der allerschärfste menschliche Verstand durch Vergleichung der einen mit der anderen nicht die mindeste Ähnlichkeit ausfindig machen könnte." Vielmehr haben wir es hier wieder mit einem Grundsatz der Vernunft zu tun, der selbst die Möglichkeit objektiver Erfahrung begründet und vor aller Erfahrung vorhergeht. Wären wir auf die Beobachtung der Erscheinungswelt angewiesen (eine Annahme, die eigentlich unmöglich und in sich widersprechend ist, da die Möglichkeit einer solchen Beobachtung ja schon auf der Idee beruht, was Kant selbst in den ff. Worten ausspricht), „so würde das logische Gesetz der Gattung ganz und gar nicht stattfinden, und es würde selbst kein Begriff von Gattung oder irgend ein allgemeiner Begriff, ja sogar kein Verstand stattfinden, als der es lediglich mit solchen zu tun hat. Das logische Prinzip der Gattungen

---

[1]) „Ohne die Grenzen dieser Einheit bestimmen zu können." Derartige inhaltliche Einschränkungen finden sich öfters und besagen nichts gegen die Realität der Vernunfteinheit, machen vielmehr nur gegenüber dem Dogmatismus, der diese Einheit in totaler Gegebenheit zu haben glaubt, auf den unendlichen Progressus unserer Erfahrung als einer Erkenntnis der Erscheinungswelt aufmerksam, der sich ja gerade auf das „Gebieten" der regulativen Idee gründet.

setzt also ein transzendentales voraus, wenn es auf Natur angewandt werden soll. Nach demselben wird in dem Mannigfaltigen einer möglichen Erfahrung notwendig Gleichartigkeit vorausgesetzt, weil ohne dieselbe keine empirischen Begriffe, mithin keine Erfahrung möglich wäre.“ Wir haben hier also genau dieselbe Exemplifikation wie Seite 44 unserer Untersuchung.

Dem Prinzip der Gleichartigkeit steht das der Varietät des Gleichartigen gegenüber: „. . . so verlangt die Vernunft in ihrer ganzen Erweiterung, daß keine Art als die unterste an sich selbst angesehen werde, weil, da sie doch immer ein Begriff ist, der nur das, was verschiedenen Dingen gemein ist, in sich enthält, dieser nicht durchgängig bestimmt, mithin auch nicht zunächst auf ein Individuum bezogen sein könne. . . . Man sieht aber leicht: daß auch dieses logische Gesetz ohne Sinn und Anwendung sein würde, läge nicht ein transzendentales Gesetz der Spezifikation zu Grunde“. — Und nun kommt im ff. sehr klar die fundamentale Verschiedenheit der regulativen Idee des Kritizismus und der dogmatischen Idee heraus. Sind die Dinge unserer Erfahrungswelt eine Außenwelt von Dingen-an-sich, so müßte das Prinzip der Spezifikation eine wirkliche Unendlichkeit in Ansehung der Verschiedenheiten fordern, um irgend objektive Geltung zu haben, zu welcher Behauptung das „logische“ Prinzip des Dogmatismus aber keine Berechtigung gibt. Es ist das eine Antinomie, die auf der dogmatischen Erkenntnisgrundlage nicht zu lösen ist: „welches [scl. das Gesetz der Spezifikation] zwar freilich nicht von Dingen, die unsere Gegenstände werden können, eine wirkliche Unendlichkeit in Ansehung der Verschiedenheiten fordert; denn dazu gibt das logische Prinzip, als welches lediglich die Unbestimmtheit der logischen Sphäre in Ansehung der möglichen Einteilung behauptet, keinen Anlaß“ . . . dahingegen ein regulatives Principium der Vernunft auch nichts über eine wirkliche Unendlichkeit der Verschiedenheit der Dinge aussagt, sondern lediglich dem Verstande einen unendlichen Progressus vorschreibt, was freilich dem, der sich nicht vom dogmatischen Denken zu befreien vermag, als ein „nur regulativ“ erscheint, für den Kritizismus dagegen soviel gesagt ist, als sinngemäß über eine Unendlichkeit, die in der Erscheinungswelt statt hat, nur irgend gesagt zu werden vermag, und das eben darum, weil für ihn die Mannigfaltigkeit gar nicht eine unendliche Gegeben-

heit isolierter Inhalte ist, die eine nachträgliche Zusammenfassung erfahren soll, sondern die Unendlichkeit der Mannigfaltigkeit eben der stetige Progressus der Erfahrung ist, der darin den Grund seiner Bewegung hat, daß aller Unterschied in sich die Beziehung auf Einheit trägt, und nicht, wie für den Dogmatismus, ein Nebeneinander isolierter Inhalte bedeutet, also eine lediglich negative Bestimmung ist. Das An-sich-bezogen-sein der Inhalte „gibt" den Progressus „auf", ist das Wesen des unendlichen Progressus als Aufgabe: „. . . aber dennoch dem Verstande auferlegt, unter jeder Art, die uns vorkommt, Unterarten und zu jeder Verschiedenheit kleinere Verschiedenheiten zu suchen."

Auch hier begegnet Kant dem uns nun schon verschiedentlich aufstoßenden empiristischen Einwand der bloßen Entnahme des Begriffs aus der Erfahrung: „Auch kann dieses Gesetz der Spezifikation nicht von der Erfahrung entlehnt sein; denn diese kann keine so weit gehenden Eröffnungen geben." [1]) Eine bloß empirische Spezifikation würde in der Unterscheidung des Mannigfaltigen bald stehen bleiben, während das Prinzip der Vernunft den Verstand immer weiter treibt. Es findet sich also, daß nicht nur der auf Einheit, sondern auch der aut Mannigfaltigkeit zielende Gebrauch des Verstandes seinen Ursprung in der Vernunft hat. Darum ist die nicht selten vorgetragene Meinung abzuweisen, für Kant komme Erkenntnis so zustande, daß zwar die Einheit des Begriffs vom Subjekte, die Mannigfaltigkeit seiner Bestimmungen aber aus einer objektiven Außenwelt stamme, wobei nur immer unerklärlich bleibt, wie und wo diese beiden Teile der Erkenntnis zusammenkommen sollen. Vielmehr bestätigt sich uns hier die im dritten Abschnitt unserer Untersuchung (S. 28 f.) vorgetragene Auffassung des Kantischen Begriffs der Synthesis, die eben Einheit von Verschiedenem ist, eins nicht ohne das andere hat und gerade darin und dadurch Grundfunktion und Wesen aller Erkenntnis ist: „Denn wir haben ebensowohl nur unter Voraussetzung der Verschiedenheiten in der Natur Verstand, als unter der Bedingung, daß ihre Objekte Gleichartigkeit an sich haben, weil eben die Mannigfaltigkeit desjenigen, was unter einem Begriff zusammengefaßt werden kann, den Gebrauch dieses Begriffs und die Beschäftigung des Verstandes ausmacht," [2])

[1]) Kr. d. r. V. S. 512. [2]) Kr. d. r. V. S. 512.

Als drittes Prinzip, durch das „die Vernunft dem Verstande sein Feld bereitet“, bezeichnet Kant das Gesetz der Affinität der Begriffe. Es entspringt dadurch: „daß man die zwei ersteren [scl. Prinzipien] vereinigt, nachdem man, sowohl im Aufsteigen zu höheren Gattungen, als im Herabsteigen zu niederen Arten, den systematischen Zusammenhang in der Idee vollendet hat; denn alsdann sind alle Mannigfaltigkeiten untereinander verwandt, weil sie insgesamt durch alle Grade der erweiterten Bestimmung von einer einzigen obersten Gattung abstammen.“ [1]) Auch dieses Gesetz verliert, auf die Naturauffassung des Dogmatismus übertragen, seine Berechtigung, und zwar ist der Grund wieder die Verschiedenheit in der Auffassung des Unterschieds, von der wir bei dem Prinzip der Spezifikation zu reden hatten. Denn trennen wir die Einheit und Mannigfaltigkeit in dem oben angegebenen Sinne, setzen wir also die Einheit auf Rechnung des Subjekts, des Bewußtseins, die Mannigfaltigkeit auf Rechnung der Außenwelt, so wird diese Außenwelt, die Natur, zu einer Summe isolierter, getrennter Inhalte. Die „Spezies der Natur“ machen ein „quantum discretum“ aus. Um dem Gesetz der Affinität also Genüge zu tun, um also einen kontinuierlichen Fortgang in der Verwandtschaft der Spezies zu erhalten, müßte man „eine wahre Unendlichkeit der Zwischenglieder, die innerhalb zweier gegebenen Arten lägen“, annehmen, „welches unmöglich ist“, da nicht nur unsere Erfahrung als endlicher niemals eine Unendlichkeit von Zwischengliedern gegeben werden kann, als auch, weil der Versuch, ein quantum continuum durch eine Unendlichkeit von diskreten Inhalten zu gewinnen, in sich widerspruchsvoll und vergeblich ist. Das Gesetz der Kontinuität hat aber seinen guten Sinn und sein volles Recht auf transzendentallogischem Boden, denn hier besagt es nichts anderes, als die durchgängige Einheitlichkeit und den Zusammenhang der Erfahrung, der in dem Begriffe der Erfahrung als eines unendlichen Fortschritts der synthetischen Funktion des Verstandes begründet ist.

Die letztere Einsicht ist nun freilich an unserer Stelle von Kant selbst nicht mehr klar ausgesprochen. Wir haben sie vielmehr in der empiristischen Kritik zu suchen, die er am Schluß des besprochenen Abschnitts an der objektiven Geltung der Idee übt, wobei jedoch recht verstanden die kritische

[1]) Kr. d. r. V. S. 512 f.

Auffassung der Idee und ihrer Geltung nicht nur nicht getroffen wird, sondern ihre Bestätiguug findet, wie wir es auch in unserer Darstellung aufzuzeigen versucht haben.

2. Der Versuch einer Deduktion der Idee als regulativer.

Wie wenig man in der Tat Kants eigentliche Meinung treffen würde, wollte man die Zurückziehung, die er am Schlusse des im vorigen behandelten Abschnittes vornimmt, in der Form übernehmen, wie sie dort vorgetragen wird, statt den Versuch einer Interpretation im Sinne der kritischen Intention zu machen, erhellt z. B. daraus, daß Kant S. 516 davon spricht, es sei unmöglich, für die „bloßen Ideen" eine transzendentale Deduktion zustande zu bringen, während er auf S. 520 den zweiten Teil des Anhangs der transzendentalen Dialektik über die Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft mit der Forderung einer solchen Deduktion als notwendigen und letzten kritischen Geschäftes der reinen Vernunft einleitet: „Man kann sich eines Begriffs a priori mit keiner Sicherheit bedienen, ohne seine transzendentale Deduktion zustande gebracht zu haben, Die Ideen der reinen Vernunft gestatten zwar keine Deduktion von der Art, als die Kategorien; sollen sie aber im mindesten einige, wenn auch nur unbestimmte objektive Gültigkeit haben und nicht bloße Gedankendinge vorstellen, so muß durchaus eine Deduktion derselben möglich sein, gesetzt, daß auch sie von derjenigen weit abwiche, die man mit den Kategorien vornehmen kann. Das ist die Vollendung des kritischen Geschäftes der reinen Vernunft, und dieses wollen wir jetzt übernehmen."

Um eine Deduktion im Sinne der Deduktion der Kategorien handelt es sich also freilich nicht. Wir sahen schon, warum: die Vernunft im theoretischen Gebrauch bezieht sich niemals geradezu auf Gegenstände. Ihre Begriffe sind nicht konstitutiv im Sinne der Kategorien: „Wenn also reine Vernunft auch auf Gegenstände geht, so hat sie doch darauf und deren Anschauung keine unmittelbare Beziehung." [1]) Es handelt sich vielmehr um eine regulative Geltung. Wir sahen bisher auch, daß von einer Auffassung dieser regulativen Geltung als „bloß subjektiver" nicht die Rede sein kann, sollen die regulativen Prinzipien der Ver-

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 270.

nunft nicht leere, der Wirklichkeit widerstreitende „Gedankendinge“ sein. Vielmehr mußte ihnen eine transzendental-logische Bedeutung zugesprochen werden.

Kann es sich demnach weder um eine objektive, noch um eine bloß subjektive Geltung handeln, so werden wir auf die neue Geltungsart hingewiesen, die im kritischem System entspringt und die man vielleicht mit „subjektiv-objektiv“ oder mit einem Kantischen Ausdrucke als „subjektiv-synthetisch“ bezeichnen könnte, die Geltungsart, die den beiden anderen vorausgeht und sie begründet, die Geltung, die der Idee Gottes auf kritischem Boden zugesprochen werden mußte, der Idee, die ja gerade, wie wir sahen, die Überwindung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt darstellt. Wir sahen, daß es sich dabei um eine notwendige oder absolute Subjektivität handelt, und wenn nun Kant in dem vorliegenden Abschnitt eine Deduktion versucht, die den Ideen der reinen Vernunft „objektive“ Gültigkeit verschaffen soll, so wird es dabei um nichts anderes gehen können als um den Nachweis, daß die regulative Idee die gleiche Geltung wie die Vernunftidee überhaupt beansprucht.

Fassen wir „subjektiv“ in diesem Sinne des allgemeingültigen, kurz gesagt, im Sinne des subjektiven Idealismus, so fällt „transzendentale“ und „subjektive“ Geltung zusammen, und es kann dann von der Realität der reinen Vernunftbegriffe geredet werden: „Nun beruht wenigstens die transzendentale (subjektive) Realität der reinen Vernunftbegriffe darauf: daß wir durch einen notwendigen Vernunftschluß auf solche Ideen gebracht werden.“[1]) Die Realität des Vernunftbegriffs beruht also auf seiner Notwendigkeit. Das entspricht genau dem Begriffe von Realität, der überhaupt im Kritizismus an Stelle des alten dogmatischen Begriffs getreten ist. Alle Realität hat ihren Grund in dem Inbegriff aller Realität oder der Einheit der Apperzeption, ist also subjektiv begründet, ist subjektive Notwendigkeit. Die objektive Geltung der Verstandesbegriffe ist von der Geltung der Vernunftbegriffe nicht so unterschieden, daß jene auf eine an sich seiende Welt außer dem Subjekt gingen, diese lediglich subjektiv seien, vielmehr hat der Unterschied ihrer Geltungsart seinen Grund in dem unterschiedlichen Ort, den Verstandes-

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 291.

und Vernunftbegriffe im System der Erkenntnis überhaupt einnehmen.

Unsere Anschauung von dem Sinne einer Deduktion der Ideen bedarf jedoch einer näheren Begründung und eines Nachweises an den Ausführungen Kants selbst.

Der reale Vernunftgebrauch, von dem in der eben zitierten Stelle die Rede war, ist zunächst von einem formal-logischen unterschieden: „Es gibt von ihr [scl. der Vernunft], wie von dem Verstande einen bloß formalen Gebrauch . . . aber auch einen realen, da sie selbst den Ursprung gewisser Begriffe und Grundsätze enthält,[1]) die sie weder von den Sinnen, noch von dem Verstande entlehnt.“ [2]) Welcher Art sind diese Grundsätze? Der eigentümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt ist: „Zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird.“ [3]) Eins haben wir bereits festgestellt: „Die aus diesem obersten Prinzip der reinen Vernunft entspringenden Grundsätze werden aber in Ansehung aller Erscheinungen transzendent sein, d. i. es wird kein ihnen adäquater empirischer Gebrauch von denselben gemacht werden können.“ [4]) Weil das Unbedingte in der Erfahrung nie gegeben sein kann, ist auch der Grundsatz der reinen Vernunft in der dogmatischen Form unmöglich, in der er lautet: „Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben (d. i. in dem Gegenstand und seiner Verknüpfung enthalten)“.[5]) Die Illusion: „Daß die subjektive Notwendigkeit einer Verknüpfung unserer Begriffe zu Gunsten des Verstandes für eine objektive Notwendigkeit, der Bestimmung der Dinge an sich selbst, gehalten wird“ [6]) ist darum auch nur für den Dogmatiker unvermeidlich, während freilich zugleich in der Unvermeidlichkeit der Illusion, von der Kant spricht, zum Ausdruck kommt, daß eine Reduzierung dieser Verknüpfung unserer Begriffe in den Vernunftideen auf einen „b l o ß regulativen“ Gebrauch der Ideen

---

[1]) Schelling hat also, nebenbei sei darauf hingewiesen, schon nach dieser einen Stelle unrecht, wenn er Kant in der Philosophie der Mythologie vorwirft, es gebe bei ihm überhaupt nur Erscheinungs- und Verstandes-, aber durchaus keine Vernunfterkenntnis. (Schelling s. W. II, I, 282.)

[2]) Kr. d. r. V. S. 264. [3]) Kr. d. r. V. S. 270. [4]) Kr. d. r. V. S. 271. [5]) Kr. d. r. V. S. 270. [6]) Kr. d. r. V. S. 263.

oder auch eine „bloß logische Vorschrift", wie Kant S. 271 sagt, nicht angängig ist. Freilich bleibt dem nichts anderes übrig, der zwar die Kritik der dogmatischen Behauptungen anerkennt, jedoch bei der dogmatischen Auffassung von Objektivität verharrt. Dem stellt sich dann die Alternative: Entweder gibt die Wirklichkeit die Erfahrung des Unbedingten tatsächlich an die Hand, oder aber die Vorstellung eines Unbedingten ist eine „bloße Idee", und die Zusammenfassung der Verstandeserkenntnisse in einer Einheit ist eine lediglich „subjektive" Regel. Es ist nicht zu leugnen, daß Kant sich des öfteren selbst dieser Alternative zu unterwerfen scheint (cf. S. 24).

Der Ausdruck dafür, daß dieses „Entweder-oder" auf kritischer Erkenntnisbasis nicht statt hat, ist die Bezeichnung des theoretischen Gebrauchs der Idee als regulativen. Wenn Kant immer wieder darauf hinweist, daß dieser Idee kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben sei, daß sie unserer Erkenntnis über Objekte möglicher Erfahrung nicht erweitere, so klingt das alles an eine skeptische Beurteilung der Idee an. Kant weiß jedoch im Grunde genommen selbst, daß dieses „nur", das immer wieder vorkommt, nicht einen zufälligen Mangel in unserer menschlichen Erkenntnis bedeutet, sondern im Begriffe der Vernunftidee selbst beschlossen liegt. Ein „Mehr" von objektiver Geltung auch nur zu denken, ist darum sinnlos. Denn in der Vernunft ist die Trennung von Begriff und Realität sinnlos. „Die reine Vernunft ist in der Tat mit nichts, als sich selbst beschäftigt und kann auch kein anderes Geschäft haben, weil ihr nicht die Gegenstände zur Einheit des Erfahrungsbegriffs, sondern die Verstandeserkenntnisse zur Einheit des Vernunftbegriffs, d. i. des Zusammenhangs in einem Prinzip gegeben werden." [1]) Reine Vernunft in regulativem Gebrauch konstituiert nicht eine Welt von Gegenständen, sondern hat ihr Objekt in dem Prozeß der Verstandeserkenntnis, dem sie durch ihre Prinzipien systematische Einheit verschafft. „Der Verstand macht für die Vernunft ebenso einen Gegenstand aus, als die Sinnlichkeit für den Verstand. Die Einheit aller möglichen empirischen Verstandeshandlungen systematisch zu machen, ist ein Geschäft der Vernunft" [2]) — nämlich das regulative. Der Nachweis solchen Geschäfts

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 527 f. [2]) Kr. d. r. V. S. 517.

aber ist die „transzendentale Deduktion der Ideen aller spekulativen Vernunft, nicht als konstitutiver Prinzipien der Erweiterung unserer Erkenntnis über mehr Gegenstände, als Erfahrung geben kann, sondern als regulativer Prinzipien der systematischen Einheit, des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntnis überhaupt.“ [1])

Um nun aber den Nachweis eines solchen Geschäftes der reinen Vernunft zu führen, ist deutlich zu machen, wie diese regulative Einheit zu einer Auswirkung kommt, wie sie sich auf Verstandeserkenntnisse beziehen kann. Sie ist zunächst „in Ansehung der Bedingungen, unter denen, und der Grade, wie weit der Verstand seine Begriffe systematisch verbinden soll, an sich selbst unbestimmt.“ [2]) Sie ist in der gleichen Schwierigkeit, wie die Verstandeshandlungen ohne Schemata der Sinnlichkeit. „Allein, obgleich für die durchgängige systematische Einheit aller Verstandesbegriffe kein Schema in der Anschauung ausfindig gemacht werden kann, so kann und muß doch ein Analogon eines solchen Schema gegeben werden, welches die Idee des Maximum der Abteilung und Vereinigung der Verstandeserkenntnis in einem Prinzip ist.“ Dieses Schema der „Idee des Maximum der Abteilung und Vereinigung in einem Prinzip“ ist nichts anderes als das Ideal der reinen Vernunft, das das Unbedingte in individuo gedacht darstellt. Das zeigt die Ableitung, die Kant an dieser Stelle für das Schema gibt: „Denn das Größeste und Absolutvollständige läßt sich bestimmt gedenken, weil alle restringierenden Bedingungen, welche unbestimmte Mannigfaltigkeit geben, weggelassen werden.“ Wir haben genau die gleiche Herleitung wie die, welche Kant von dem Inbegriff aller Realität gab. Alles Einzelne ist nur durch Verneinungen der Totalität, d. h. durch Einschränkungen des Unbeschränkten von diesem abgeleitet. Durch Abstoßung dieser einschränkenden Bestimmungen läutert sich die Idee zu einem bestimmten Begriff. Dieser bestimmte Begriff aber wird nun hier verstanden als Schema der regulativen Idee: „Also ist die Idee der Vernunft ein Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit [genauer müßte es also heißen: Das Ideal der Vernunft ist Analogon . . .], aber mit dem Unterschiede, daß die Anwendung der Verstandesbegriffe auf das Schema der Vernunft nicht eben so eine Er-

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 522. [2]) Kr. d. r. V. S. 517.

kenntnis des Gegenstandes selbst ist (wie bei der Anwendung der Kategorien auf ihre sinnlichen Schemata), sondern nur eine Regel oder Prinzip der systematischen Einheit alles Verstandesgebrauchs. Da nun jeder Grundsatz, der dem Verstande durchgängige Einheit seines Gebrauchs a priori festsetzt, auch, ob zwar nur indirekt, von dem Gegenstande der Erfahrung gilt: so werden die Grundsätze der reinen Vernunft auch in Ansehung dieses letzteren objektive Realität haben, allein nicht um etwas an ihm zu bestimmen, sondern nur, um das Verfahren anzuzeigen, nach welchem der empirische und bestimmte Erfahrungsgebrauch des Verstandes mit sich selbst durchgängig zusammenstimmend werden kann, dadurch, daß er mit dem Prinzipe der durchgängigen Einheit, so viel als möglich, in Zusammenhang gebracht und davon abgeleitet wird."

Das Schema des regulativen Gebrauchs der Vernunft, dessen Bedeutung damit bezeichnet ist, wird aber positiv verstanden als der Gedanke von einer obersten Intelligenz: „das regulative Prinzip der systematischen Einheit der Welt, aber nur vermittelst eines Schema derselben, nämlich einer obersten Intelligenz . . ."[1]) Es entspricht das wieder genau dem, was wir am Ende des ersten Kapitels gefunden haben. Das Ideal der reinen Vernunft „wird personifiziert".[2]) Dabei stellen sich aber auch alle die Schwierigkeiten ein, die uns schon dort entgegentraten und die sich bei dem Bemühen zeigen, die Geltungsart dieses Ideals zu bezeichnen. Schon der Ausdruck „Gegenstand der Idee", der hier wieder auftaucht, ist mißlich, wie wir schon damals gesehen haben. Kant redet sogar von dem Schema als einem „transzendentalen Ding",[3]) von einer Realisierung dieses „Gegenstandes", die aber dann wieder dahin eingeschränkt wird, daß diese Realität nur relativ auf die Sinnenwelt gelte, und die

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 539.

[2]) Daß in dem vorliegenden Abschnitt, nachdem zunächst und bei den wesentlich prinzipiellen Ausführungen nur von dem „Schema", dem „einen Gegenstand der Idee", dem „transzendentalen Ding", dem „Vernunftwesen", also immer singularisch die Rede gewesen ist, die Dreiteilung der Ideen nach Seele, Welt und Gott wieder aufgenommen wird, stellt eine Übernahme aus dem dogmatischen System dar und hat hier für unsere Untersuchung keine Bedeutung.

[3]) Kr. d. r. V. S. 529.

gewundene Ausdrucksweise Kants zeigt die Schwierigkeit, eine objektiv-dinghafte Geltung zu vermeiden und dabei doch die „Realität“ dieses Gegenstandes, seine Notwendigkeit zu betonen. In immer neuen Wendungen versucht Kant die Geltungsart des Ideals zu umschreiben: ein Gegenstand in der Idee ist „nur ein Schema“ — „der Begriff einer höchsten Intelligenz ist eine bloße Idee“, d. i. seine objektive Realität soll nicht darin bestehen, daß er sich gerade auf einen Gegenstand bezieht, sondern er ist nur ein nach den Bedingungen der größten Vernunfteinheit geordnetes Schema von dem Begriff eines Dinges überhaupt (= „Inbegriff aller Realität“ = „Urbild aller Dinge“), „welches nur dazu dient, um die größte systematische Einheit im empirischen Gebrauch unserer Vernunft zu erhalten, indem man den Gegenstand der Erfahrung gleichsam von dem eingebildeten Gegenstande dieser Idee als seinem Grunde oder Ursache ableitet.“ [1]) Dieses „Ableiten des Gegenstandes der Erfahrung“ steht in einem eigentümlichen Gegensatz dazu, daß sein absoluter Grund doch wieder nur „eingebildeter Gegenstand der Idee“ sein soll. Wir verstehen jedoch diesen Gegensatz aus der Schwierigkeit der Situation und dem Ringen um den Ausdruck des letztlich gewollten Gedankens. Wie ernsthaft dieses „Ableiten“ gemeint ist, geht ja aus allen den Stellen hervor, wo Kant von der Notwendigkeit der systematischen Einheit spricht. Wir erinnern auch an die Ausführungen des ersten Teils dieses Kapitels, wo wir fanden, daß die Möglichkeit eines zusammenhängenden Verstandesgebrauchs und damit die Möglichkeit eines Merkmals empirischer Wahrheit von der objektiven Gültigkeit der Prinzipien der Vernunft abhängig ist. Hören wir Kant noch weiterhin: „Wenn wir demnach solche idealische Wesen annehmen,[2]) so erweitern wir eigentlich nicht unsere Erkenntnis über Objekte möglicher Erfahrung, sondern nur die empirische Einheit der letzteren durch die systematische Einheit, wozu uns die Idee das

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 521.

[2]) „Wesen“ ist bei Kant der Mittelausdruck zwischen „Gegenstand der bloßen Idee“ und „Ding-an-sich“ und bemüht sich eben um eine Bezeichnung, die die Tendenzen von beidem aufnehmen soll, also um einen Ausdruck für objektivitätsmäßig geltende Subjektivität. Eigentlich gibt es nur ein Wesen, nämlich „das Vernunftwesen“ — „ens rationis ratiocinatae“ —.

Schema gibt",[1]) das, wie wir sahen, eben der Grund dieser empirischen Einheit ist. „Denn daß wir ein der Idee korrespondierendes Ding, ein Etwas oder wirkliches Wesen setzen, dadurch ist nicht gesagt: wir wollten unsere Erkenntnis der Dinge mit transzendentalen Begriffen erweitern; denn dieses Wesen wird nur in der Idee und nicht an sich selbst zu Grunde gelegt, mithin nur, um die systematische Einheit auszudrücken." Es ist deutlich, wie Kant sich hier mit den gleichen Schwierigkeiten abmüht, wie bei der Herleitung des Ideals der reinen Vernunft. Über die „bloß subjektive" Geltung soll hinausgegangen werden: „Wenn dem größtmöglichen empirischen Gebrauch meiner Vernunft eine Idee (der systematisch vollständigen Einheit . . .) zu Grunde liegt, die an sich selbst niemals adäquat in der Erfahrung kann dargestellt werden, ob sie gleich, um die empirische Einheit dem höchstmöglichen Grad zu nähern [also dem Prozeß der fortschreitenden Verstandeserkenntnis Regeln vorzuschreiben], unumgänglich notwendig ist [das wäre sie aber bei bloß subjektiver Einheit nicht!], so werde ich nicht allein befugt, sondern auch genötigt sein, diese Idee zu realisieren, d. i. ihr einen wirklichen Gegenstand zu setzen, aber nur als ein Etwas überhaupt, das ich an sich selbst gar nicht kenne, und dem ich nur als einem Grunde jener systematischen Einheit, in Beziehung auf diese letztere solche Eigenschaften gebe, als den Verstandesbegriffen im empirischen Gebrauche analogisch sind." [2]) Aber dabei versichert Kant dann wieder: „die Begriffe der Realität, der Substanz, der Kausalität, selbst die der Notwendigkeit im Dasein, haben außer dem Gebrauch, da sie die empirische Erkenntnis eines Gegenstandes möglich machen, gar keine Bedeutung, die irgend ein Objekt bestimmte. Sie können also zwar zur Erklärung der Möglichkeit der Dinge in der Sinnenwelt, aber nicht der Möglichkeit eines Weltganzen selbst gebraucht werden, weil dieser Erklärungsgrund außerhalb der Welt und mithin kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung sein müßte." [3])

Trotz der aufgezeichneten Widersprüche kann man nun doch in Kants Ausführungen seine Absicht einer Deduktion der regulativen Idee verwirklicht finden. Es handelte sich darum,

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 524. [2]) Kr. d. r. V. S. 526. [3]) Kr. d. r. V. S. 525.

eine objektivitätsmäßige Geltung der Idee nachzuweisen. Dieser Nachweis liegt einmal darin, daß die Idee als die systematische Einheit der Verstandeshandlungen begründend notwendig ist. Notwendigkeit bedeutet aber für die Idee der reinen Vernunft Realität, weil die Vernunft in ihren Begriffen bei sich selber ist, d. h. einen rein subjektiven Charakter hat, den Charakter einer Subjektivität, der keine Außenwelt gegenübersteht. Sie ist in ihrem eigenen Gebiete unbeengt. Es gibt für sie nicht ein Draußen, das als eigentliche Realität die Begriffe der Vernunft auf eine „bloß" subjektive Geltung einschränkte. „Alle Fragen, welche die reine Vernunft aufwirft, müssen schlechterdings beantwortlich sein, und die Entschuldigung mit dem Schwanken unserer Naturerkenntnis, die in vielen Naturfragen ebenso unvermeidlich als billig ist, kann hier nicht gestattet werden, weil uns hier nicht von der Natur der Dinge, sondern allein durch die Natur der Vernunft und lediglich über ihre innere Einrichtung die Fragen vorgelegt werden." [1])

Diese Notwendigkeit der systematischen Einheit hat aber nicht nur insofern reale Bedeutung, als in der Idee der Gegensatz von Begriff und Sein aufgehoben ist, sondern auch insofern, als ihre Notwendigkeit gerade den Grund der Objektivität in der Erscheinungswelt ausmacht. Auch der Gegensatz von Subjekt und Objekt in der Erfahrungswelt ist ja kein absoluter. Vielmehr verlangt gerade die Relativität und Endlichkeit in der „Erkenntnis der Natur" einen transzendentalen Grund der Welt, der sie erst möglich macht: „denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen, es muß also irgend ein transzendentaler, d. i. dem reinen Verstande [„reiner Verstand" steht hier für Vernunft] denkbarer Grund derselben sein." [2])

Diesen Grund hatten wir in der Idee, die zugleich der Inbegriff der Realität und die Einheit der Apperzeption ist, gefunden. Die Idee, in individuo gedacht, ergab den Gegenstand einer transzendentalen Theologie. Jetzt fanden wir, daß dieses Ideal ein Schema für den regulativen Gebrauch der Idee abgab. Die Möglichkeit der transzendentalen und das ist (in diesem Sinne) realen Bedeutung dieses Gebrauchs lag in eben dem Verhältnis, das die Idee zur Welt der Erfahrung als einer Erscheinungs-

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 537 f. [2]) Kr. d. r. V. S. 538.

welt hat. Die Deduktion der regulativen Idee hat mithin ihren tiefsten Sinn in dem Nachweis, daß ihre Geltung auf ihrer Identität mit der Idee Gottes, wie sie sich uns im ersten Kapitel darstellte, beruht.

Nebenbei sei hier noch darauf hingewiesen, daß in dem Gedanken der höchsten Intelligenz auch der Ansatzpunkt für diejenige philosophische Wissenschaft bereits vorliegt und als solcher erkannt ist, die später in der Lehre von der teleologischen Urteilskraft von Kant ihre Ausführung erhält. S. 532 heißt es: „Die höchste formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, ist die zweckmäßige Einheit der Dinge, und das spekulative Interesse der Vernunft macht es notwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre. Ein solches Prinzip eröffnet nämlich unserer auf das Feld der Erfahrungen angewandten Vernunft ganz neue Aussichten, nach teleologischen Gesetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen und dadurch zu der größten systematischen Einheit derselben zu gelangen.“ [1]) Jedoch macht Kant sofort darauf aufmerksam, daß die Naturforschung nicht in den Fehler fallen darf, dieses Prinzip der systematischen Einheit, das für sie allerdings „nur“ regulativ ist, konstitutiv zu nehmen. Vielmehr geht sie an der Kette der Naturursachen weiter, zwar geleitet von der Idee eines Urhebers, aber nicht aus derselben die Zweckmäßigkeit unmittelbar ableitend, sondern die Erkenntnis dieser Zweckmäßigkeit als letztes, unendliches Ziel vor Augen. So aber ist die Idee Gottes für sie Grund und Ziel ihrer Bewegung, d. h. regulative Idee.

3. Der Ersatz des dogmatischen Gebrauchs der Idee durch den regulativen.

Wie in der Tat der regulative Gebrauch der Idee keine Verkürzung, sondern ein notwendiger und vollgültiger Ersatz des dogmatischen Gebrauchs ist, und zwar einfach auf Grund des Wechsels der Erkenntnisbasis, wird am deutlichsten in den Ausführungen Kants „von dem empirischen Gebrauch des regulativen Prinzips der Vernunft in Ansehung

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 532.

aller kosmologischen Ideen", und zwar bei der Auslösung der beiden ersten, der mathematisch-transzendentalen Ideen.

Wir beginnen mit der Auflösung der zweiten, der kosmologischen Idee von der Totalität der Teilung eines gegebenen Ganzen in der Anschauung.[1]) „Wenn ich ein Ganzes, das in der Anschauung gegeben ist, teile, so gehe ich von einem Bedingten zu den Bedingungen seiner Möglichkeit. Die Teilung der Teile ist ein Regressus in der Reihe dieser Bedingungen." Da ich nun tatsächlich in der Erfahrung nur auf Bedingtes stoße, so kann ich von da immer weiter zu den Bedingungen fortschreiten. Es ergibt sich also die Forderung der kontinuierlich fortgehenden Dekomposition, eines regressus in infinitum.

Wenden wir das Gesagte auf den Raum an. Der Raum setzt sich nicht zusammen aus einfachen Teilen, sondern wollte man den Raum sich in Teile zerlegt denken, so würde man immer wieder auf Räume stoßen, d. h. aber auf ein außereinander befindliches Mannigfaltige, das darum selbst wieder teilbar ist.

Nun gründet sich die Teilbarkeit eines Körpers auf die Teilbarkeit des Raumes, der die Möglichkeit des Körpers als eines ausgedehnten Ganzen ausmacht. Derselbe muß also auch ins Unendliche teilbar sein. An dieser Forderung der unendlichen Teilbarkeit kommt der Raum als kontinuierlicher zur Erscheinung. Der Raum erfüllende Körper also als quantum continuum.

Wie verhält sich diesem Tatbestand gegenüber das Denken auf der dogmatischen Erkenntnisgrundlage? Es hat keine andere Möglichkeit, als den Körper zusammengesetzt zu denken aus letzten einfachen Teilen, aus Atomen, die es aber selbst wieder nur als Dinge und damit als Raum erfüllend zu denken vermag. Es vermag den Raum nur als diskreten Raum zu denken und erklärt damit den Raum selbst wieder durch räumliche Größen, erklärt also in Wirklichkeit gar nichts und setzt sich zugleich in Widerspruch mit der Forderung der unendlichen Teilbarkeit.

Es ist also erforderlich, den Raum selbst durch Nichträumliches zu erklären, d. h. aber letztlich nichts anderes, als daß der Einheitsform, die den Raum darstellt, das subjektiv-synthetische Einheitsverhältnis zu Grunde liegt, daß der Raum zu verstehen ist als Erscheinungsform eines Subjektiven. Damit

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 422.

tritt an die Stelle des gescheiterten dogmatischen Versuchs das regulative Prinzipium der Vernunft, den empirischen Regressus in der Dekomposition des Ausgedehnten gemäß der Natur dieser Erscheinung für niemals schlechthin vollendet zu halten.

Wir können das Gesagte auch folgendermaßen wiedergeben. Der Dogmatiker vermag den Raum letztlich nur als Eigenschaft eines Dinges-an-sich zu denken, wird doch auch der leere Raum auf dogmatischer Grundlage notwendig wieder als Ding gedacht. Da nun aber die Ding-Vorstellung selbst erst in der räumlichen Anschauung wurzelt, so erweist sich dieser Gedanke vom Raum notwendig als in sich widerspruchsvoll. Mit der alten Raumvorstellung löst sich zugleich der Ding-an-sich-Begriff auf, der Raum wird zur Anschauungsform des erkennenden Subjektes, und das Ding tätig erzeugt als Gegenstand des kategorialen Bewußtseins.

Eigentlich hat Kant erst mit dieser Beweisführung die Aufgabe der transzendentalen Ästhetik in wahrhaft kritischem Sinne gelöst. Die Formel der subjektiven Anschauungsform a priori legt im Zusammenhange der Ausführungen der transzendentalen Ästhetik den Mißverstand nahe, Raum und Zeit für zufällige Bedingungen gerade der menschlichen Anschauung zu halten, ihre Subjektivität also zu deuten als Organisation eines empirischen Subjektes. Erst in der eben wiedergegebenen Untersuchung wird es ganz deutlich, daß diese Subjektivität nicht etwas zufälliges, sondern notwendiges, weil in dem Begriffe der Sache selbst begründetes ist, und die Frage, ob die Anschauungen anders denkender Wesen an die nämlichen Bedingungen gebunden seien,[1]) erscheint damit als gänzlich sinnlos. Die Ausdrücke „empirische Realität“ und „transzendentale Idealität“ [2]) sind nicht zwei verschiedene Aussagen, die einer doppelten möglichen Betrachtungsweise entsprängen, sondern bezeichnen die gleiche Sache als Verhältnis von Grund und Folge: Empirische Realität, weil transzendentale Idealität.

Wie bei der Auflösung der zweiten, so geht auch bei der Auflösung der ersten kosmologischen Idee Kant von dem Grund

[1]) Kr. d. r. V. S. 55. [2]) Kr. d. r. V. S. 56.

des regulativen Prinzips der Vernunft aus: „daß im empirischen Regressus keine Erfahrung von einer absoluten Grenze, mithin von keiner Bedingung als einer solchen, die empirisch schlechthin unbedingt sei, angetroffen werden könne.“ [1])

Alle Erfahrung ist als solche endliche Erfahrung. Es liegt das letztlich im Wesen des Bewußtseins als synthetischer Funktion. Ein Inhalt wird im Bewußtsein nie in totaler Isoliertheit gesetzt, sondern immer in Beziehung mit anderen Bewußtseinsinhalten. Jede Isolierung trägt bereits in sich die Aufhebung ihrer selbst und das Weitergehen zu anderem. So kommt es, daß die Erfahrung als endliche sich notwendig in einem endlosen Prozeß vollzieht, in dem nie bei einem Inhalt stehen geblieben werden kann. (cf. unsere Ausführungen über das Prinzip der Spezifikation S. 48.)

Der Regressus zu der unbedingten Größe des Weltganzen, der Zeit und dem Raume nach, kann daher nur ein unbestimmbar fortgesetzter Regressus sein, und die Weltgröße ist weder als unendlich, noch als endlich bestimmbar, da ja das Weltganze niemals als Ganzes in der Anschauung gegeben ist, vielmehr an die Stelle einer solchen totalen Anschauung das Prinzip eines ständigen Regressus tritt, was seinen einfachen Grund darin hat, daß in Wahrheit, die Welt eben nichts anderes ist als jener empirische Regressus. Es ist über den ganzen Gegenstand der Erfahrung (der Sinnenwelt) schlechterdings keine Aussage möglich, „sondern nur von der Regel, nach welcher Erfahrung ihrem Gegenstande angemessen, angestellt und fortgesetzt werden soll.“ Und das nicht darum, weil uns Menschen zufällig eine dahingehende Erfahrung versagt bliebe, sondern „also ist eine absolute Grenze empirisch, mithin auch schlechterdings unmöglich.“

Diese Einsicht steht aber im schärfsten Gegensatz zu der „gemeinen und dogmatischen Vorstellungsart“, die die Sinnenwelt „als ein Ding, das an sich selbst und vor allem Regressus seiner Totalität nach gegeben ist“, ansieht, der also, können wir sagen, die Sinnenwelt ein Ding-an-sich ist, über dessen Größe denn auch Aussagen gefordert werden, wie sie als über die Größe eines Dinges angemessen erscheinen.

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 418.

Diese Aussagen sind aber, wie wir sahen, nicht allein darum unmöglich, weil uns die Welt nicht ihrer Totalität nach gegeben ist und gegeben sein kann in Ansehung des Wesens unserer Erfahrung, sondern, und das ist das Entscheidende, weil derartige Aussagen in sich widersprechend sind und damit an sich selbst die Unmöglichkeit der ihnen zugrunde liegenden Erkenntnisbasis zur Erscheinung bringen.

„Aller Anfang ist in der Zeit und alle Grenze des Ausgedehnten im Raume." Will nun der Dogmatismus irgend die Größe des Weltganzen bestimmen, so ist er gezwungen, eine Grenze von Raum und Zeit festzusetzen. Der Einwand, daß man ja eine unendliche Größe festsetze, ist damit als Einwand hinfällig, daß jedenfalls von Größe die Rede ist, der Begriff der Größe aber seinen Sinn daran hat, Bestimmung in Raum oder Zeit zu sein. Redet man also von unendlich großem Raume und unendlicher (nämlich großer) Zeit, so bestimmt man damit Raum und Zeit in Raum und Zeit, für welchen Widerspruch „leerer Raum" und „leere Zeit" den bezeichnenden Ausdruck bilden. Diese beiden Vorstellungen sind die Grenzen eines möglichen Regressus der Erfahrung dinghaft gedacht, oder auch der dogmatische Ausdruck für die Einsicht, daß Raum und Zeit nicht als Eigenschaften eines Dinges gedacht werden können, sondern daß die Dinge im Raume und in der Zeit erlebt werden. Da aber der Dogmatismus Raum und Zeit nicht als subjektive Anschauungsformen zu verstehen vermag, wird er notwendig auf die Vorstellung von „leerem Raum" und „leerer Zeit" geführt, die selbst als existierend gedacht, damit als Größen vorzustellen sind und also dem gleichen Widerspruch verfallen, der oben für jede Bestimmung und Begrenzung von Raum und Zeit konstatiert wurde.

Auch hier ist also zu sagen, daß die Auflösung der Antinomien zur Zerstörung des dogmatischen Erkenntnisbegriffes führt. Es wird so „die transzendentale Idealität der Erscheinungen dadurch indirekt bewiesen", daß man den auf der dogmatischen Erkenntnisbasis notwendigen Widerspruch der Vernunft mit sich selbst nachweist. Es wird dadurch bewiesen: „daß es falsch ist, daß die Welt (der Inbegriff aller Erscheinungen) ein an sich existierendes Ganzes sei. Woraus denn folgt: daß Erscheinungen überhaupt außer unseren Vorstellungen nichts

sind, welches wir eben durch die transzendentale Idealität derselben sagen wollten." [1]) Wir haben hier also eine Bestätigung dafür, daß auf dem Boden des transzendentalen Idealismus jede Annahme eines Dinges-an-sich unhaltbar ist — denn wenn ein Ding-an-sich überhaupt etwas sein sollte, so müßte es doch wohl der „Inbegriff aller Erscheinungen" sein —. Zugleich aber wird unsere Ansicht von der positiven Endabsicht der Dialektik gerechtfertigt: „die transzendentale Dialektik tut also keineswegs dem Skeptizismus einigen Vorschub", [2]) vielmehr gibt erst die Dialektik die positive und eigentliche Vollendung des Werks der Ästhetik und Analytik, indem deren Lehren Einheit und Begründung in der Vernunftidee und ihren Prinzipien finden.

[1]) Kr. d. r. V. S. 412.
[2]) Kr. d. r. V. S. 412.

Kapitel III.

Der praktische Gebrauch der Idee.

1. Der Übergang vom spekulativen zum praktischen Gebrauch der Idee.

Wir sahen bisher, wie auf dem theoretischen Gebiete im Denken die Vernunft und der absolute Gehalt unserer Erkenntnis gewußt wird und als Idee den Gegensatz von Subjekt und Objekt prinzipiell überwindet, wie aber dieser Gegensatz in der konkreten Erkenntnis der Erscheinungswelt einen unendlichen Progressus des Verstandes begründet, der sich in endlichen Kategorien vollzieht und als Bewußtsein von Erscheinung nie zu einem Abschluß, zu Totalem, Unbedingtem durchzudringen vermag. Die Realität tritt damit dem Verstande ewig als ein noch nicht überwundenes Draußen gegenüber und damit in ihrer Naturnotwendigkeit. Die absolute Thesis, die Wahrheit der absoluten Identität des Getrennten, steht im Gegensatz zu diesem Bewußtsein als solchem, das sich eben in Antithesen vollzieht. Das Bewußtsein kann sie nicht fassen. Was nun für das Bewußtsein nach seinem theoretischen Moment (also, sofern es „Natur“ zum Gegenstande hat) den absoluten Gegensatz seiner selbst und damit die Selbstnegation bedeutet, das erscheint für das praktische Bewußtsein als die notwendige Aufgabe, das höchste Ziel. In den sittlichen Imperativen, in der Gesetzgebung der Vernunft erlebt Kant die Vernünftigkeit unseres Wesens. Die Vernunft schafft sich in diesen Imperativen mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, und indem wir uns diese Ordnung zur obersten Maxime unseres Handelns setzen, erleben wir unsere Freiheit in der Notwendigkeit der Erscheinungswelt. Im sittlichen Tun erhebt das Subjekt den Anspruch, frei zu sein. Freiheit ist aber nichts anderes als vollkommene Identität des tran-

szendentalen Subjektes mit sich selbst. Sittliches Handeln ist darum tätiges Erkennen der Einheit des Subjektes mit sich selbst, das heißt aber praktische Synthesis, tätiges Erkennen der Idee. In der Vollendung unserer sittlichen Freiheit ergreifen wir das höchste Gut.

Damit ist das tiefste und eigentlich systematische Interesse Kants an dem praktischen Vernunftgebrauch kurz gekennzeichnet. Hat er die Idee Gottes im theoretischen Vernunftgebrauch gegenüber einem empirische Erfahrung konstituierenden Gebrauch der Kategorien als von regulativem Gebrauch, also nur mittelbarer Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung, nachgewiesen, so zeigt sich ihm im praktischen Vernunftgebrauch der positive Sinn dieser mittelbaren Beziehung als in einem Erlebnis von unmittelbarem Bezogensein von Objekten auf die Idee. In diesem Erlebnis kommt die Idee als Grund einer neuen Art von Objektivität zur Erscheinung.[1])

Freilich ist dieses Verständnis der Absichten Kants erschwert durch die einfache Übernahme der psychologischen Bezeichnungen „theoretisch" und „praktisch" als Bezeichnungen zweier verschiedenartiger Seelen-Vermögen, ohne daß dieser Unterschied logisch, erkenntniskritisch bestimmt würde. So bleibt die eigentlich systematische Bedeutung dieser Unterscheidung im Dunkeln.

Damit hängt denn auch zusammen, daß Kant mit Einführung des Gedankens des praktischen Vernunftgebrauchs die Wiederaufnahme des Ding-an-sich-Begriffs verbunden hat. Der praktische Vernunftgebrauch wird hiernach nur als Vermögen des Menschen eingeführt und wird als solches, da es sittliches freies Handeln, einem übersinnlichen Charakter des Menschen zugeschrieben. Die Unterscheidung: sinnlich und übersinnlich wird dann in eins gesetzt mit der andern von: Erscheinung und Ding-an-sich. Der „intelligible Charakter" (in dieser Bedeutung als übersinnlicher) soll dem Menschen zukommen, soweit er Ding-an-sich ist.

---

[1]) In diesem praktischen Nachweis der realen Geltung der Idee vollzieht sich also diejenige Deduktion dieser Geltung, die in entstellter Form die bekannte und von uns wiederholt und auch i. ff. gekennzeichnete Ansicht ausmacht, daß die praktische Vernunft die Realität der Idee begründe, die ihr als theoretischer Idee mangele. Nicht die Realität mangelt der Idee als theoretischer, lediglich das „Erscheinen" dieser Realität, das sich freilich im Gebiet der praktischen Vernunft vollzieht.

Wir haben uns am Menschen eine doppelte Seite zu denken, eine empirische mit dem Charakter, in der Reihe der Erscheinungen unter dem Gesetz der Kausalität zu stehen, und eine an-sich-seiende Seite mit intelligiblem, freiem Charakter. Zugleich mit dieser Bestimmung tritt natürlich die Skepsis ein gegenüber der Erkennbarkeit dieses intelligiblen Charakters: „Dieser intelligible Charakter könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als sofern es erscheint, aber er würde doch dem empirischen Charakter gemäß gedacht werden müssen,“[1]) also dementsprechend, wie man sich den Gegenstand der regulativen Idee, sobald er als Ding-an-sich aufgefaßt wurde, nach Analogie der Kategorien denken sollte.

Bleibt man bei diesem Verständnis des praktischen Vernunftgebrauchs stehen, so gewinnt man eine Anschauung von seiner Bedeutung für die Idee, die sich zwar auf viele Ausführungen Kants, zumal in der Methodenlehre berufen kann, die aber den wahren Zusammenhang von praktischer und theoretischer Vernunft völlig verkennt. Man stellt sich das Verhältnis dann so vor, daß die Ideen, deren Realität (hier natürlich wieder unkritisch verstanden) in der Kritik der theoretischen Vernunft keine Begründung gefunden hat, von der praktischen Vernunft übernommen werden und von dieser ihre Realisierung erfahren (cf. S. 32). Schweitzer hat in seinem Buche über Kants Religionsphilosophie[2]) sehr klar nachgewiesen, wie Kant selbst in der Methodenlehre auf diese Weise den Übergang von einer bloß hypothetischen Aufstellung der Ideen im theoretischen Vernunftgebrauch zu ihrer Realisierung im praktischen Vernunftgebrauche vollzieht. Es ist damit aber von vornherein auf eine Deduktion des praktischen Vernunftgebrauchs, eine Herleitung desselben aus einem gemeinsamen Ursprung aller Vernunfterkenntnis, verzichtet. Beide, theoretische und praktische Vernunft, stehen einfach nebeneinander, ihr Dualismus ist vollkommen, der Weg führt von hier aus konsequent zur Postulaten-Theorie der „Kritik der praktischen Vernunft“, und der Primat der praktischen Vernunft besteht dann eben lediglich in dem angegebenen Verhältnis,

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 433.

[2]) A. Schweitzer: Die Religions-Philosophie Kants von der „Kritik der reinen Vernunft“ bis zur „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Freiburg 1899.

daß die Realisation der Idee, auf die die theoretische Vernunft verzichten mußte, durch die praktische Vernunft zur Ausführung gelangt.

Demgegenüber ist jedoch darauf aufmerksam zu machen, daß Kant selbst eine Deduktion des praktischen Vernunftgebrauchs ja dadurch fordert, daß er die Notwendigkeit nachweist, ihm allgemeingültige Prinzipien a priori zu geben, deren objektive Gültigkeit nicht anders zu erweisen ist, als durch ihre Ableitung aus der Idee. Daß er selbst diese Ableitung nicht klar vollzogen, sondern in der Postulatentheorie einen bedenklichen Ersatz gesucht hat, hat seinen Grund in den oben nachgewiesenen Beschränkungen. Mit einer solchen Ableitung aber wird die Einheit von theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch zur sicheren Erkenntnis gebracht. Die „unableitbaren psychologischen Gegebenheiten [scl. theoretisches und praktisches Vermögen] werden dann als phänomenologische Repräsentanten erkenntniskritischer Unterschiede erfaßt, und für diese wird ein einheitliches Prinzip möglich", es sind dann „theoretisch" und „praktisch" nicht „Unterschiede von Seelenvermögen, sondern von Arten kritischer Objektivität, deren phänomenologische Repräsentanten nur die Seelenvermögen sind."[1])

Ist so der Unterschied von theoretisch und praktisch logisch bestimmt, so ist damit zugleich verständlich gemacht, wie man ihn als einen Unterschied der Erkenntnisart bezeichnen kann. Es ist für unsere ferneren Ausführungen von Wichtigkeit, ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß unser sittliches Tun logisch als erkenntnisbegründendes Verhalten verstanden werden muß. Der Grund dafür ist eben der, daß durch die Prinzipien a priori, die unser Tun als sittliches bestimmen, dieses Tun eine neue Art von Objektivität (O. im kritischen Sinne!) begründet[2])

Daß der praktische Vernunftgebrauch durch das Sittengesetz als durch Prinzipien a priori bestimmt wird, macht seine Vernünftigkeit aus. Wir werden auch weiterhin sehen, wie gerade im Sittengesetz der Zusammenhang von theoretischer und praktischer Vernunft zur Erscheinung kommt, und wie sich zugleich von dieser Vernünftigkeit des praktischen Verhaltens aus seine Möglichkeit als eines freien Handelns versteht.

---

[1]) F. Brunstäd a. a. O. S. 21 f. [2]) Cf. F. Brunstäd a. a. O. S. 22.

2. Von der transzendentalen Freiheit.

Wenn wir Freiheit als Identität des transzendentalen Subjektes mit sich selbst richtig bestimmt haben, so fällt die Frage, wie Freiheit und Notwendigkeit nebeneinander bestehen können, die Frage also, wie Freiheit möglich sei, zusammen mit der Frage, wie reine Vernunft praktisch sein könne. Die Antwort auf diese Frage liegt in dem angedeuteten systematischen Ursprunge des praktischen Vernunftgebrauchs.

Kant hat das vorliegende Problem in der „Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen“ behandelt. Nachdem er zunächst den Zusammenhang von transzendentaler und praktischer Freiheit festgestellt hat: diese beruht auf jener und würde durch die Aufhebung der transzendentalen Freiheit „vertilgt werden“, bestimmt er die Auflösung der Frage als eine Aufgabe der Transzendentalphilosophie: „Daher die Frage von der Möglichkeit der Freiheit . . ., da sie auf dialektischen Argumenten der bloß reinen Vernunft beruht, samt ihrer Auflösung lediglich die Transzendentalphilosophie beschäftigen muß.“ [1])

Nun steht zunächst „die Richtigkeit jenes Grundsatzes von dem durchgängigen Zusammenhange aller Begebenheiten der Sinnenwelt nach unwandelbaren Naturgesetzen als ein Grundsatz der transzendentalen Analytik fest und leidet keinen Abbruch. Es ist also nur die Frage: ob dem ungeachtet in Ansehung eben derselben Wirkung, die nach der Natur bestimmt ist, auch Freiheit stattfinden könne, oder diese durch jene unverletzliche Regel völlig ausgeschlossen sei.“ [2]) Es ist also damit die Vorstellung von dem Zusammenbestehen von Freiheit und Gesetz der Kausalität als von einem Nebeneinander, so daß eine Wirkung in der Welt entweder aus Natur oder aus Freiheit entspringend gedacht werden könnte, ausgeschaltet. Vielmehr handelt es sich darum, dieselbe Wirklichkeit einmal als Natur, das andere Mal als Gegenstand der Freiheit zu verstehen. Ein solches Miteinander- und Zugleichgelten von Notwendigkeit und Freiheit ist aber natürlich nur dann denkbar, wenn beide nicht Bestimmungen von Dingen-an-sich-selbst sein sollen (und dann dieses Miteinandergelten lediglich in der verschiedenen Betrachtungs-

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 430. [2]) Kr. d. r. V. S. 431.

weise eines reflektierenden Bewußtseins seinen Grund und Sinn haben könnte), sondern Funktionen des erkennenden Subjektes, das sich durch eben diese Funktionen seinen Gegenstand selbst bestimmt, so daß wir es mit zwei verschiedenen Arten von Objektivität zu tun haben: „Und hier zeigt die zwar gemeine, aber betrügliche Voraussetzung der absoluten Realität der Erscheinungen sogleich ihren nachteiligen Einfluß, die Vernunft zu verwirren. Denn sind Erscheinungen Dinge-an-sich-selbst: so ist Freiheit nicht zu retten. Alsdann ist die Natur die vollständige und an sich hinreichende bestimmende Ursache jeder Begebenheit und die Bedingung derselben ist jederzeit nur in der Reihe der Erscheinungen enthalten, die samt ihrer Wirkung unter dem Naturgesetze notwendig sind.“ [1]) Aus einer an sich seienden Natur ist das Subjekt als Subjekt und damit die Freiheit ausgeschaltet.

Nun sahen wir schon, wie das In-sich-gegründet-sein der Natur als in sich widerspruchsvoll an ihr selbst zur Erscheinung kommt, wie die Natur letztlich ihr Unbedingtes und damit ihren Grund in der Idee fand: „Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der Tat sind, nämlich nicht für Dinge-an-sich, sondern bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind.“ Und zwar müssen diese Gründe selbst nicht mehr der Natur angehörig, vielmehr intelligibler Art, eben im transzendentalen Subjekt zu finden sein: „Eine solche intelligible Ursache aber wird in Ansehung ihrer Kausalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, ob zwar ihre Wirkungen erscheinen und so durch andere Erscheinungen bestimmt werden können. Sie ist also samt ihrer Kausalität außer der Reihe,“ weil sie eben Ichhaft, sich selbst bestimmende Vernunft und d. h. Freiheit ist. Wird diese Freiheit unmittelbar wirksam, also konstitutiv gedacht, so wird damit eine Reihe von Begebenheiten als freie Wirkung, als von der Vernunft „ganz von selbst angefangen“ verstanden, was garnicht ausschließt, daß diese freie Wirkung als erscheinend in den Naturzusammenhang eingeordnet wird: „Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei und doch zugleich in An-

[1]) ebendort.

sehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur angesehen werden.“[1])

Der Erklärungsgrund für die Möglichkeit der doppelten Bestimmtheit der Erscheinungen durch Freiheit und Notwendigkeit liegt also darin, daß die Natur-Notwendigkeit selbst sich aus der intelligiblen, freien Welt ableitet, liegt also in dem Primat der praktischen Vernunft, so wie wir ihn verstehen zu müssen glauben, nämlich als begründet in der systematischen Überordnung der transzendental-logischen Bestimmtheit der praktischen Vernunft als Notwendigkeit aus Freiheit, als Sich-selbst-bestimmen der Vernunft im transzendentalen Subjekt.

3. Das Noumenon und die transzendentale Apperzeption.

Das Problem scheint jedoch durch das eben Ausgeführte vielleicht nicht wirklich gelöst zu sein. Was hat mit dieser Abhängigkeit der Erscheinungswelt von einer Welt der Freiheit die sittliche Freiheit des Menschen zu tun? Diese Frage entsteht dann, wenn man an der Einsicht in den Erscheinungscharakter der natürlichen Welt festhält und dabei doch auf die dogmatische Erkenntnisbasis zurückfällt.[2]) Dann wird die intelligible Welt, die Welt der Freiheit, eine Welt der Dinge-an-sich, die Idee wird vergegenständlicht, und der Mensch seinem intelligiblen Charakter nach als Noumenon, d. h. aber dann eben als ein Ding-an-sich bezeichnet. Wie nahe dieser Gedankengang liegt und wie Kant selbst bei Einführung des praktischen Vernunftgebrauchs diesem Ungeschick anheimfällt, haben wir ja oben gesehen. Wir dürfen uns aber durch diese Beschränkung Kants nicht irre machen lassen, denn würden wir dieser Schiefheit nachgeben, so würde die ganze Beweisführung Kants letztlich wieder hinfällig und sinnlos. Wir müssen daran festhalten: daß der Mensch der reinen Apperzeption fähig ist, daß er das „Ich denke“ aussprechen kann, „das alle unsere Vorstellungen notwendig begleiten muß“, daß er ein Selbstbewußtsein in sich hat, macht seinen intelligiblen Charakter aus.

Auch Kant hat diese Einsicht, wenn auch in getrübter Gestalt, in den Ausführungen festgehalten, die uns hier beschäftigen. Wieso weiß der Mensch sich als intelligibler Cha-

[1]) ebendort.

[2]) Daß man dabei in Wahrheit diese Einsicht gar nicht festhalten kann, wurde oben (S. 25) gezeigt.

rakter, obwohl er sich selbst mit äußerem und innerem (wie in den Paralogismen ausdrücklich dargetan wird) Sinn als Sinnenwesen erkennt? Eine Antwort gibt Kant in den ff. Worten: „Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er garnicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich einesteils Phänomen, andrerseits aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft, vornehmlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicherweise von allen empirisch bedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände bloß nach Ideen erwägt und den Verstand darnach bestimmt, der dann von seinen (zwar auch reinen) Begriffen, einen empirischen Gebrauch macht.“[1])

Was von dem Ausdrucke „intelligibler Gegenstand“ auf kritischem Boden zu halten ist, haben wir oben gesagt. Auch wie es zu beurteilen ist, daß die Vernunft hier als „Vermögen“ oder „Kraft“ bezeichnet wird, dürfte nach dem Bisherigen klar sein. Aber sieht man von solchen Schiefheiten der Ausdrucksweise einmal ab, so ist hier eine brauchbare Bestimmung dessen gegeben, was dem Menschen seinen intelligiblen Charakter verleiht. Der Mensch erkennt sich als solchen im Vollzug „der bloßen Apperzeption“, also im reinen Selbstbewußtsein. Ermöglicht ist ihm dasselbe durch seinen Anteil an der Vernunft, die als Vermögen der Idee bezeichnet wird und damit als oberster Bestimmungsgrund des Verstandes und seines empirischen Gebrauchs. Es wird hier also auf das von uns schon oft herangezogene, für den Kritizismus charakteristische Abhängigkeitsverhältnis des Verstandes von der Vernunft hingewiesen. Damit wird ja sofort wieder deutlich, wie es unmöglich ist, die Vernunft als Vermögen eines Dinges zu bezeichnen. Und die Freiheit als Eigenschaft eines Gegenstandes, wenn auch eines intelligiblen Gegenstandes zu bestimmen, ist ebenso unmöglich. Denn sie bezeichnet ja gerade die gänzliche Unabhängigkeit der Vernunft von jeder Bestimmung oder besser das Sich-selbst-bestimmen der Vernunft, die damit Grund und

[1]) Kr. d. r. V. S. 437 f.

Inbegriff aller Bestimmungen ist. Der phänomenale und der intelligible Charakter sind nicht Eigenschaften eines Dinges-an-sich, sondern im Menschen schaut sich das Selbstbewußtsein der Idee in der Erscheinung an, und sofern der Mensch diese Idee unmittelbar auf Gegenstände bezieht, handelt er mit praktischer Vernunft. Das sittliche Tun ist Vergegenständlichung des reinen Begriffs in der Erscheinungswelt. Der intelligible Charakter des Menschen ist sein Anteil am absoluten Ich. Wir erkennen die Welt als Erscheinung, als Natur, und damit als notwendig, und zugleich erkennen wir sie als tätiges Sich-beziehen der Idee auf diese Welt in Freiheit und wissen sie damit unmittelbar als Dasein der Idee, als Dasein Gottes.

4. Die Auflösung des Widerstreites von transzendentaler und moralischer Freiheit.

In dem dargelegten Verständnis des intelligiblen Charakters liegt auch die Möglichkeit zur Auflösung des Widerstreits zwischen moralischer und transzendentaler Freiheit, den man bei Kant gefunden hat, beschlossen. Schweitzer[1]) konstatiert: „Entsprechend diesem stärkeren Hervortreten des rein sittlichen Interesses der Freiheitsfrage tritt in der Verbindung der praktischen Freiheitsideen mit der Idee der transzendentalen Freiheit die letztere immer mehr zurück.“ Er behauptet also einen Gegensatz von sittlicher und transzendentaler Freiheit, den er in Zusammenfassung seiner Ausführungen über das Freiheitsproblem bei Kant folgendermaßen bestimmt: „Durch die Beziehung der Freiheitsidee auf das Sittengesetz verliert diese Idee ihren Zusammenhang mit der durch den kritischen Idealismus normierten Unterscheidung der Erscheinungswelt von der intelligiblen Welt, indem diese letztere für die praktische Freiheit indifferent wird. Zugleich verengert sich das Gebiet der Freiheitsfrage, statt der kosmologischen Idee entsprechend sich auf die Gesamtheit des Weltgeschehens, sofern dasselbe von uns als Erscheinung erfaßt wird, zu beziehen, ist diese Fassung der Freiheitsidee nur für das Gebiet der menschlichen Handlungen interessiert. . . Es handelt sich um die Verbindung der Tatsache des Sittengesetzes mit der durch den kritischen Idealismus orientierten Freiheits-

[1]) A. Schweitzer a. a. O. S. 36.

frage. Für die verschiedenen Möglichkeiten dieser Verbindung entspricht dem Steigen der Bedeutung des einen Faktors das Fallen der des anderen. Die kritisch-idealistische Fassung der Freiheitsidee kann, hinsichtlich des Prinzips des Geschehens innerhalb des Gesamtgebietes der Erscheinungen, auf welches sie sich bezieht, die menschlichen Handlungen nicht bestimmt abgrenzen: sie sind für diese Fassung der Freiheitsidee nur Erscheinungen im Kausalzusammenhang mit anderen Erscheinungen. Das Sittengesetz, sofern es nur für den Menschen und im Menschen zum Bewußtsein kommt, verlangt eine Abgrenzung des Gebietes menschlicher Handlungen zur Möglichkeit der sittlichen Beurteilung unserer Handlungen, sowie zur Aufrechterhaltung der Möglichkeit der Betätigung des Sittengesetzes als Prinzip des Geschehens." [1])

Wir bestreiten bei dieser Darstellung nicht, daß die tatsächliche Behandlung, die Kant dem Freiheitsproblem im Laufe seiner philosophischen Entwicklung hat zuteil werden lassen, in ihrem Grunde hier eine zutreffende Kennzeichnung gefunden hat, vielmehr geht unsere Kritik dahin, daß dieser Widerstreit von moralischer und transzendentaler Freiheit uns nicht sowohl in der systematischen Konsequenz der kritischen Gedanken Kants zu liegen scheint, als in einem Abweichen Kants von diesen Gedanken, und wir möchten behaupten, daß bei Kant eine Überwindung dieses Gegensatzes deutlich angebahnt ist.

Die Trennung, die Schweitzer zwischen transzendentaler und praktischer Freiheitsidee vornehmen zu müssen glaubt, gründet sich nach seiner Angabe vor allem darauf, daß die eine auf die Erscheinungen überhaupt, die andere nur auf die menschlichen Handlungen geht, und dieser Unterschied soll daran deutlich werden, daß das Sittengesetz nur für den Menschen und im Menschen zum Bewußtsein kommt. Nun ist es ganz richtig, daß das Sittengesetz bei Kant, zumal in der Kritik der praktischen Vernunft, ich möchte sagen, als anthropologisches Faktum gewonnen wird. Aber damit ist der letzte Gedanke des Kritizismus nicht ausgesprochen. Vielmehr liegt er darin, daß der Mensch sittliches Wesen ist, sofern er vernünftiges Wesen ist und diese Vernunft Kausalität hat, d. h.

---

1) A. a. O. S. 33.

praktisch wird. Vernunft aber ist nur als transzendentale, ist also nicht als menschliches Vermögen zu bestimmen, sondern als absolute Grundlage aller Erkenntnis in alle Wahrheit leitend, und also auch Grundlage der gesamten Erscheinungswelt. Im sittlichen Tun erlebt der Mensch eben seine Übermenschlichkeit, den absoluten Grund seines eigenen Wesens.

Versuchen wir es, eingehender zu zeigen, was damit gesagt sein soll. Das Verhältnis von transzendentaler und praktischer Freiheit ist so zu verstehen, daß die erste den Grund der zweiten abgibt. Indem Kant die Möglichkeit der transzendentalen Freiheit an dem systematischen Verhältnis von Vernunft und Verstand, von intelligibler und phänomenaler Welt zeigt, indem er also zeigt, wie die Freiheit als die Form der Kausalität der Vernunft, der Naturnotwendigkeit, die in der Erscheinungswelt herrscht, vorhergeht und diese begründet, begründet er die Möglichkeit der Erkenntnisart, die sich im sittlichen Tun vollzieht. (Über das Recht, das praktische Verhalten als Erkenntnisart zu bezeichnen, vergleiche Kap. III, 1.) Eben darum nun, weil in dem Verhältnis der intelligiblen zur phänomenalen Welt die Möglichkeit der praktischen Freiheit begründet ist, ist die Unterscheidung der beiden Welten für die praktische Freiheit nicht indifferent, wie Schweitzer angibt, sondern hat eben darin seine unmittelbare Bedeutung für das sittliche Tun, daß in diesem das Erlebnis der Überwindung des Gegensatzes von intelligibler und phänomenaler Welt insofern sich vollzieht, als in ihm die intelligible Welt als unmittelbar zur Erscheinung kommend erkannt wird. Denn sittliches Handeln ist eben die Handlung, in der ein reiner Begriff der Grund einer Erscheinung ist, sich unmittelbar vergegenständlicht.

Verkennt man die angegebene Beziehung zwischen transzendentaler und praktischer Freiheit, so wird, wie es auch bei Schweitzer ganz deutlich gesehen ist, die praktische Freiheit eine „auf ein bestimmtes Gebiet des Geschehens bezügliche Naturursache“, und erst dann wird die Beziehung der transzendentalen Freiheit auf den ganzen Umfang der Erscheinungswelt, die der praktischen Freiheit lediglich auf die menschlichen Handlungen zu einem Problem, weil dann der Unterschied von Naturnotwendigkeit und Freiheit nicht als ein Unterschied der Erkenntnisart (Erkenntnis im kritischen Verstande als kon-

stituierende Erkenntnis!), sondern als ein Nebeneinander von zwei Arten von in einer irgendwie dogmatisch aufgefaßten Wirklichkeit sich vollziehenden Kausalitäten verstanden wird. Zugleich wird damit ein Widerstreit zwischen Naturgesetz und menschlichen Handlungen fortgesetzt, der zur Unlösbarkeit des Problems der Möglichkeit der Freiheit führt. Kant wird so in der „Kritik der praktischen Vernunft" zu dem Geständnis gezwungen: „Die Vernunft würde alle ihre Grenzen überschreiten, wenn sie sich zu erklären unterfinge, wie reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei sein würde mit der Aufgabe, zu erklären, wie Freiheit möglich sei." Unvermerkt hat sich dann eben wieder die Alternative gestellt: entweder ist eine Erscheinung aus Freiheit oder aus Naturnotwendigkeit zu erklären. Wie wir schon sahen, ist dieses entweder-oder unhaltbar. Für die Freiheit bleibt dann kein Raum, denn damit hat Kant völlig recht, wenn er sagt: „Weil dieser empirische Charakter (scl. des Menschen) selbst aus den Erscheinungen als Wirkung und aus der Regel derselben, welche Erfahrung an die Hand gibt, gezogen werden muß: so sind alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt, und, wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten. In Ansehung dieses empirischen Charakters gibt es also keine Freiheit und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich beobachten, und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden Ursachen physiologisch erforschen wollen." [1])

Für das theoretisch erkennende Verhalten gegenüber der Erscheinungswelt gibt es also keine Erkenntnis von Freiheit und freien Handlungen, vielmehr lassen sich alle restlos nach ihrem Erscheinungs-Charakter erklären. Erst im praktischen Verhalten erschließt sich uns die Erkenntnis des vernünftigen Grundes der Erscheinungswelt als unmittelbar erlebter Einheit: „Wenn wir

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 439 f.

aber eben dieselben Handlungen in Beziehung auf die Vernunft erwägen und zwar nicht die spekulative, um jene ihrem Ursprung nach zu erklären, sondern ganz allein, sofern Vernunft die Ursache ist, sie selbst zu erzeugen, mit einem Worte, vergleichen wir sie mit dieser in praktischer Absicht: so finden wir eine ganz andere Regel und Ordnung als die Naturordnung ist".[1]) Die spekulative Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf Gegenstände, sondern stets nur durch Vermittlung des Verstandes, kann also die gesuchte Erkenntnis nicht geben. Erst die praktische Vernunft gibt die Erkenntnis der Freiheit, und diese deshalb, weil sie Prinzipien a priori des Handelns in sich schließt, weil sie eben Vernunft ist und damit durch die Ideen bestimmt.

Diese Prinzipien der Vernunft sind das Sittengesetz, das also nicht, wie Schweitzer meint, die Verbindung der praktischen Vernunft mit der Idee der Freiheit löst, sondern gerade bestätigt und herstellt, sofern es wenigstens recht verstanden wird: „Daß diese Vernunft nun Kausalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den Imperativen klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt"[2]) Erst dies Sollen gibt uns die Möglichkeit, eine Handlung als Vernunfthandlung, als freie Handlung zu erkennen: „Es mögen noch so viele Naturgründe sein, die mich zum Wollen antreiben, noch so viel sinnliche Anreize, so können sie nicht das Sollen hervorbringen, sondern nur ein noch lange nicht notwendiges, sondern jederzeit bedingtes Wollen."[3]) Denn nicht jedes praktische Verhalten des Menschen ist freies Handeln. Wie wir sahen, daß unsere Verstandeserkenntnis an die Naturnotwendigkeit gebunden ist, wie sie immer weiter geht, ohne je zu ihrem Ziel zu kommen, je zu dem Abschluß, wo die Erscheinung aufhörte, Erscheinung zu sein, so bleibt auch unser Handeln, sofern es nicht sittlich ist, in die Endlichkeit hineingebunden. Endliche Zwecke, erreicht, treiben nur wieder zu neuen Anstrengungen, anderes zu erreichen. Und wie dort der Verstand nicht selbst zum Abschluß kommt, und der durch das Absolute in ihn gelegte Widerspruch ihn zur Negation seiner

[1]) Kr. d. r. V. S. 440. [2]) Kr. d. r. V. S. 438. [3]) ebendort.

selbst treibt, so auch hier. Weil Endlichkeit und Unendlichkeit zugleich in uns ist, so ist unser Tun Verzweiflung. Wir versuchen immer von neuem, die Dinge zu überwinden, d. h. sie unserer Freiheit zu unterwerfen, und bleiben doch in unserem Wollen an die Dinge gebunden.

Nur im sittlichen Tun erhebt das Subjekt den Anspruch, frei zu sein. Die sittliche Freiheit „ist das Vermögen, sich unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe von selbst zu bestimmen“,[1]) und das ist sie, weil im Sittengesetz „die Vernunft nicht demjenigen Grunde, der empirisch gegeben ist, nachgibt und nicht der Ordnung der Dinge folgt, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen, „sondern sie macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen“.[2]) Im sittlichen Handeln ist also das an der Erscheinung aufgehoben, was sie zur Erscheinung macht. In ihm vollzieht sich eine Ordnung nach Ideen. Damit ist der praktische Vernunftgebrauch als Organ für die Erkenntnis des Ewigen erkannt.

Wir haben oben Gott einmal als die Überwindung des Gegensatzes zwischen Denken und Sein bezeichnet. Wenn wir an diese Bestimmung denken, so wird damit deutlich, wie wir jetzt das sittliche Tun als Erkenntnis des Ewigen, als Dasein Gottes bezeichnen können. Wir nannten im Anfang dieses Kapitels Freiheit Identität des transzendentalen Subjektes, des absoluten Ich, mit sich selbst. Die Beziehung dieser Bestimmung zum Gottesgedanken wird jetzt deutlich. Tätiges Erkennen der Idee und freies Handeln ist identisch. Nebenbei gesagt, wird damit der Gegensatz zwischen Autonomie und Theonomie, den man auch für Kant hat geltend machen wollen, in seiner Hinfälligkeit eingesehen.

Solange das Sittengesetz verstanden wird als autonome Gesetzgebung des intelligiblen Ich, und dieses Ich verstanden wird als Ding-an-sich, nicht aus seiner transzendentalen Bedeutung heraus, so lange bleibt auch der kategorische Imperativ eine abstrakte Größe, die der Deduktion aus der Idee entbehrt, ja, die Idee wird dann von diesem Sittengesetz aus postuliert. Welche Unstimmigkeiten auf diese Weise die „Kritik der praktischen Vernunft“ mit sich führt, ist hier nicht der Ort, zu

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 429. [2]) Kr. d. r. V. S. 439.

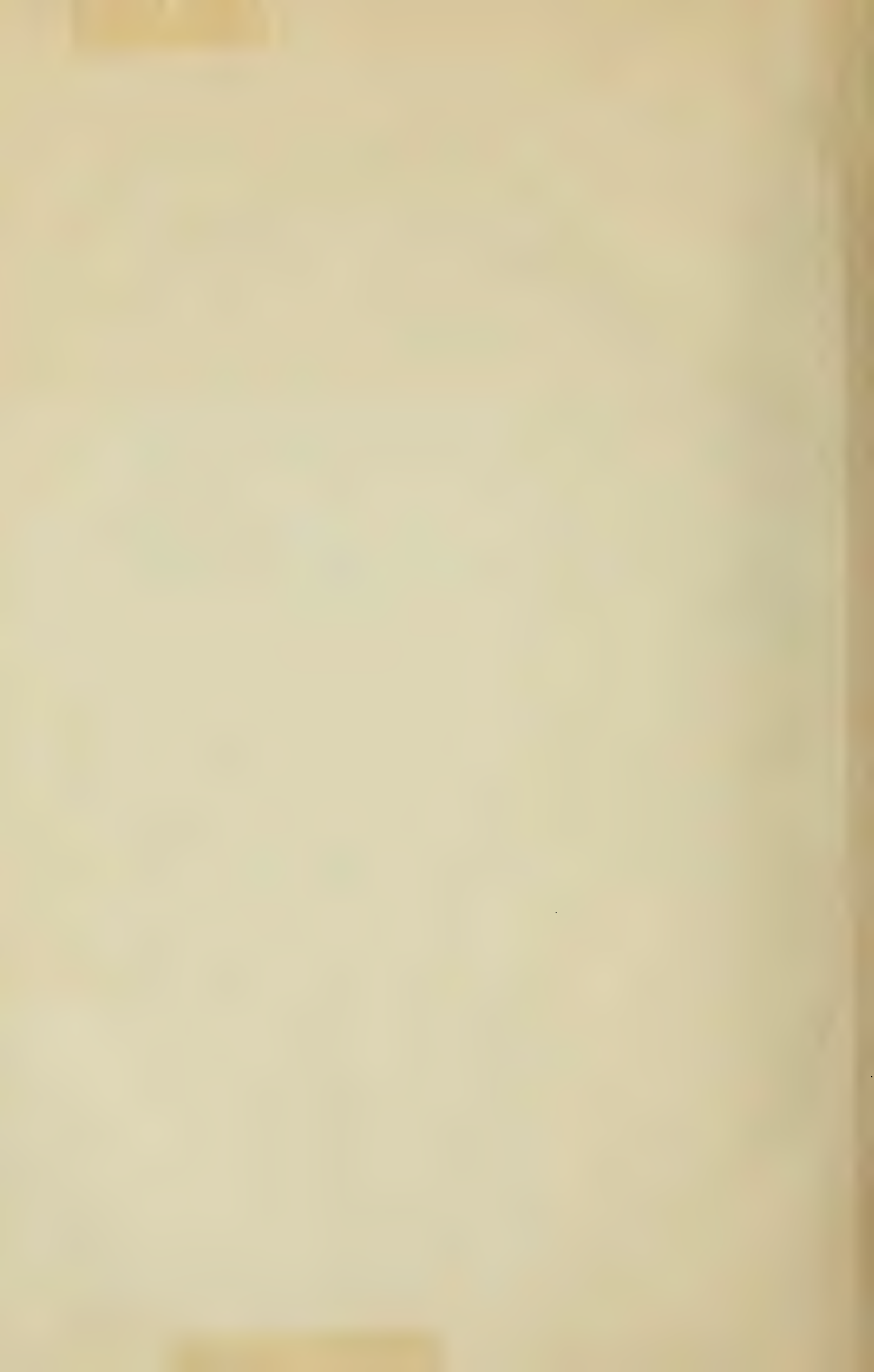
untersuchen. Und mit eben dieser abstrakten Auffassung des Sittengesetzes hängt dann wieder die erwähnte Unfähigkeit Kants in der gleichen Schrift zusammen, die Möglichkeit der Freiheit darzutun. In der Konkretheit des Lebens bleibt Kant an die Erscheinung und ihre Notwendigkeit gebunden, was sich auch daran zeigt, daß Kant mit seinem Versuche, in der Idee des höchsten Gutes eine Versöhnung von empirischem und sittlichem Charakter des Menschen zu vollbringen, scheitert.

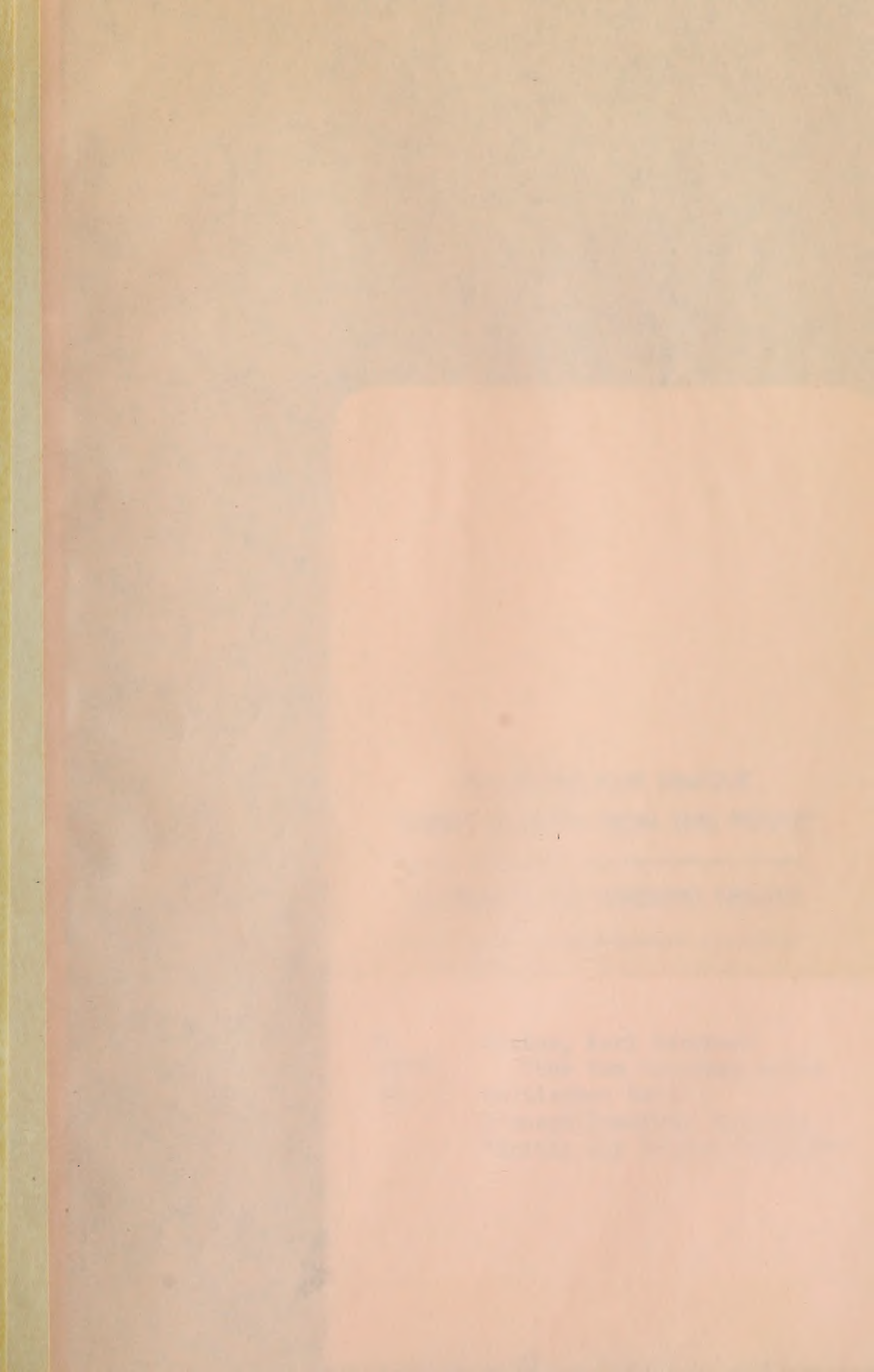
Wahres sittliches Tun, reale Freiheit dagegen ist Überwindung der Erscheinung, und zugleich Aufnahme des empirischen Charakters des Subjektes in seine Vernünftigkeit, weil eben in ihr der Vernunftgrund seines Wesens unmittelbar in Erscheinung tritt. Diese Freiheit besteht in dem Sich-selbst-setzen des absoluten Ich, in dem Gehorsam, wie wir jetzt ohne Mißverständnis sagen können, gegenüber dem, der nicht eine abstrakte Einheit, sondern eine konkrete, wirkliche, totale Einheit des Mannigfaltigen, der Welt darstellt. Durch Teilnahme an dem Leben des Absoluten, dadurch, daß wir teilhaben am unendlichen Handeln Gottes, sind wir wahrhaft frei von der Endlichkeit. Zugleich ist das problematische der Idee Gottes, das für die Verstandeserkenntnis blieb, insofern diese nur eine unendliche Annäherung an die Idee darstellt, aufgehoben, denn das sittliche Tun ist reales Dasein der Idee in der Erscheinung.

So schließt sich in der Idee Gottes letztlich das System als in seinem Grunde zusammen. Eine klare Herausstellung der systematischen Gestaltung blieb Kant freilich versagt. Er hinterließ damit eine Aufgabe, die die Idealisten mit Eifer aufgenommen und, soviel wir sehen, in den wesentlichen Grundzügen gelöst haben.

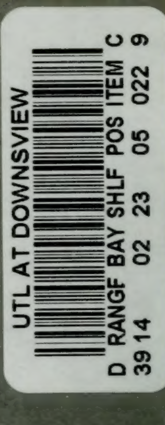
Lebenslauf.

Am 17. März 1890 wurde ich, Karl Bernhard Ritter, evang. Konfession, als Sohn des Metropolitans Gottfried Ritter und seiner Ehefrau Charlotte geb. Schaub in Lichtenau in Hessen geboren. Nach privater Vorbereitung besuchte ich das Gymnasium in Gütersloh von 1903—1905, von 1905—1909 das Königl. Friedrichs-Gymnasium in Kassel, an dem ich Ostern 1909 die Reifeprüfung bestand. Als Studierender der Theologie wurde ich immatrikuliert an den Universitäten Heidelberg, Halle und Erlangen. Nach Annahme der vorliegenden Dissertation durch die philosophische Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen bestand ich am 2. November 1912 die Doktorprüfung.








UTL AT DOWNSVIEW
D RANGF BAY SHLF POS ITEM C
39 14 02 23 05 022 9